16 марта 1915 года. Печатать дозволяется. Ректоръ Императорской Петроградской Духовной Академіи, Епископъ *Анастасій*.

Объ академическихъ завѣтахъ.

СЛОВО

въ день академическаго акта [1]).

„Поминайте наставники ваша, иже глаголаша вамъ слово Божіе". (Евр. XIII, 7).

На меня выпала весьма отвѣтственная и трудная задача— сегодня, въ день торжественнаго акта Академіи, предложить Вашему вниманію, возлюбленные братья, слово назиданія. Но что лично отъ себя я могу сказать Вамъ? Пусть назидаетъ насъ сегодня сама Академія, самый академическій праздникъ и навѣваемыя имъ воспоминанія.

Академическій актъ—это такой день, когда особенно ощутительно чувствуется и переживается назначеніе Академіи, когда особенно ясно сознается связь съ Академіей всѣхъ ея членовъ, отъ перваго до послѣдняго, и не только живыхъ, но и почившихъ. Вчера, послѣ всенощнаго бдѣнія, въ торжественной академической панихидѣ, мы молитвенно воспоминали имена своихъ почившихъ учителей и наставниковъ, тѣхъ, кому дорога была Академія, и которые сами не менѣе дороги для ней и для всѣхъ насъ. Чувствуется какъ-то съ особенной увѣренностью, что сегодня болѣе, чѣмъ когда-либо, ихъ безсмертныя души присутствуютъ среди насъ и участвуютъ вмѣстѣ съ нами въ нашихъ молитвахъ къ Богу и въ общемъ академическомъ торжествѣ. Сознаніе это придаетъ особенную глубину и, такъ сказать, мистическую проникновенность самому празднику и заставляетъ насъ глубже всмотрѣться въ себя самихъ и въ свои академическія обязанности. И если

[1]) Произнесено въ академическомъ храмѣ за литургіей 8-го марта.

мы сегодня болѣе, чѣмъ когда-либо, проникаемся академическими идеалами и стремимся къ воплощенію ихъ въ жизни, то наши почившіе наставники уже осуществили эти идеалы, осуществили въ той красотѣ, которая заставляетъ насъ преклониться передъ ихъ именами и избрать ихъ для себя примѣромъ для подражанія. Все въ Академіи напоминаетъ о нихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ все назидаетъ насъ (а сегодня въ особенности): и общая академическая обстановка, и самый духъ академической традиціи, незримо рѣющій среди насъ и невольно воспитывающій всѣхъ насъ и подчиняющій своему вліянію, и могилы нашихъ почившихъ наставниковъ. Перенесемся мысленно къ этимъ дорогимъ могиламъ и прочитаемъ тѣ характерныя надписи, которыя сдѣланы на памятникахъ, воздвигнутыхъ любовію учениковъ и почитателей почившихъ. Надписи эти очень много говорятъ намъ и поучаютъ насъ. Онѣ свидѣтельствуютъ о тѣхъ высокихъ идеалахъ, которыми жили почившіе, которыми они руководились и одушевлялись въ своей жизни, жизни прекрасной, всецѣло проникнутой вѣяніемъ этихъ, одушевлявшихъ ихъ, идеаловъ.

Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ надписей: «Блажени алчущіе и жаждущіе правды» (Мѳ. V, 6); «Блаженъ человѣкъ, иже обрѣте премудрость» (Притч. III, 13); «Вѣмъ твоя дѣла, и трудъ твой, и терпѣніе твое» (Апок. II, 2); «Прилежно тщашеться. всегда на великаѧ дѣла тъсняся. хотя исполнити ѡтечьствіе своіѥ» (Ипат. Лѣтоп.).

Исканіе правды, премудрости, сокрытой въ Богѣ, исканіе страстное, самоотверженное—до пожертвованія жизнью своею, самоотверженный трудъ въ достиженіи цѣли, горячая любовь къ своему отечеству и стремленіе возвеличить его — вотъ о чемъ свидѣтельствуютъ надгробныя академическія надписи, вотъ тѣ завѣты, которые оставили намъ наши почившіе наставники. Идеалы, ихъ одушевлявшіе, вѣдь это общіе академическіе идеалы, только, конечно, не всѣ съ одинаковою полнотою и красотою могутъ осуществить ихъ. Но всѣ мы счастливы своею близостью къ нимъ, своимъ, въ мѣру силъ каждаго, служеніемъ имъ.

И вотъ сегодняшній академическій праздникъ напоминаетъ намъ объ этихъ идеалахъ.

Среди разнообразныхъ служеній жизни человѣческой — одно изъ высочайшихъ и благороднѣйшихъ служеніе истинѣ. Оно вытекаетъ изъ благороднѣйшей потребности богоподоб-

ной природы человѣческой—потребности къ знанію, согласно которой человѣкъ невольно, повелительно для себя самого устремляется къ чему-то высшему, выходящему изъ предѣловъ того міра, въ которомъ живетъ. Конечная цѣль этихъ стремленій — въ Богѣ, такъ какъ Богъ есть Высочайшая, все объединяющая Истина. Нашъ Спаситель, Господь І. Христосъ, искупительный подвигъ Котораго простирался на возрожденіе, исправленіе всей человѣческой жизни, въ томъ числѣ и знанія, направленій ума человѣческаго, сказалъ о Себѣ, что Онъ «пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ» (Іоан. XVIII, 37). И о Себѣ Онъ сказалъ: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Іоан. XIV, 6). Только на этомъ пути гарантія для ума и воли человѣка не сбиться въ сторону, т. е. когда онъ находится подъ руководствомъ вѣры въ нашего Спасителя и подъ руководствомъ Его божественнаго ученія. Здѣсь точки соприкосновенія между человѣческимъ знаніемъ и откровенной вѣрой, начало объединенія двухъ одинаково богоподобныхъ человѣческихъ потребностей — потребности въ знаніи и въ религіи.

Одно знаніе, независимое отъ вѣры и неразрывно связанной съ ней христіанской любви, по выраженію св. Апостола, надмеваетъ (1 Кор. VIII, 1). Самый умъ пріобрѣтаетъ въ такомъ случаѣ, какъ говоритъ тотъ же св. Апостолъ, характеръ плотскаго ума (Кол. II, 18). И развитіе человѣческой науки пріобрѣтаетъ въ этомъ случаѣ односторонній, узкоутилитарный характеръ. А въ результатѣ такого односторонняго развитія человѣческой жизни получается одностороннее ея направленіе, получается цивилизація блестящая по своимъ практическимъ выводамъ, но грубо матеріальная по своему характеру. Такая цивилизація возводитъ борьбу за существованіе въ законъ жизни, а религію и нравственность вычеркиваетъ изъ факторовъ историческаго процесса. Въ результатѣ получается, хотя-бы и при наличности высокой культурности ума и при наличности самыхъ разнообразныхъ техническихъ усовершенствованій, нравственное одичаніе. Это мы и наблюдаемъ наглядно на примѣрѣ нашихъ теперешнихъ противниковъ—нѣмцевъ, не признающихъ въ теперешней войнѣ никакихъ законовъ—ни божескихъ, ни человѣческихъ, при всемъ своемъ умственномъ развитіи позволяющихъ себѣ невѣроятныя, часто даже безсмысленныя звѣрства и совершенно справедливо получившихъ кличку культурныхъ варваровъ. Отли-

чительный признакъ нѣмецкой культуры — это узко-односторонняя культивировка ума — хотя-бы и въ самыхъ разнообразныхъ его направленіяхъ.

Наша русская культура, поскольку она уже отмѣтила себя въ прошломъ нашей родины, отличается совсѣмъ другимъ характеромъ. Это — не одностороннее развитіе какой-либо одной человѣческой способности, а культура цѣлаго человѣческаго духа, во всемъ разнообразіи его богодарованныхъ способностей и въ неразрывной связи съ вдохновляющей человѣка вѣрой. «Русская культура, читали мы еще на дняхъ въ газетахъ сужденіе одного сторонняго цѣнителя, представителя далекой Ирландіи, безконечно выше культуры германской, такъ какъ она заключаетъ въ себѣ не только научную и умственную культуру, но и культуру чистаго христіанскаго идеализма. Русская культура — культура сердца и души!» (См. «Нов. Вр.», за 27 февраля, 1915 г., № 13996). Наиболѣе типичными выразителями нашей русской національной культуры являются великіе подвижники вѣры: Антоній и Ѳеодосій Печерскіе, Сергій Радонежскій, Савватій, Германъ и Зосима Соловецкіе, бывшіе вмѣстѣ съ тѣмъ и великими почитателями, какъ и основанные ими монастыри, духовнаго знанія.

Но наша русская культура, отвѣчая запросамъ, потребностямъ и наклонностямъ народнаго духа, сама возросла всецѣло на почвѣ вселенской, обще-человѣческой культуры, на почвѣ восточнаго православія. А наиболѣе типичными выразителями и носителями началъ этого послѣдняго были великіе отцы и учители Церкви: Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустый, Аѳанасій Великій и другіе—великіе подвижники вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ великіе подвижники знанія.

И наши духовныя Академіи, и по своему происхожденію наиболѣе народныя учрежденія, и по своимъ задачамъ и назначенію наиболѣе соотвѣтствуютъ запросамъ и потребностямъ народнаго духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребностямъ духа общечеловѣческаго. Онѣ ставятъ на своемъ знамени возращать и культивировать обѣ одинаково богоподобныя человѣческія потребности—потребности въ вѣрѣ и въ знаніи. И въ частности наша Академія уже явила изъ своей среды цѣлый рядъ подвижниковъ духа—подвижниковъ просвѣщенной вѣры и одухотвореннаго вѣрою знанія. Они—краса Академіи, гор-

дость нашего отечества. Они цѣлой своей самоотверженной, часто кратковременной, непродолжительной жизнью, своимъ упорнымъ трудомъ, непрестанно горѣвшимъ огнемъ своихъ богатыхъ дарованій засвидѣтельствовали вѣрность своему служенію. «Поминайте же наставники ваша, иже глаголаша вамъ слово Божіе» (Евр. XIII, 7). И пусть сегодняшній праздникъ и теперь, и на будущее время — всегда напоминаетъ о нихъ.

Вы, дорогіе юноши, лучшіе годы своей жизни проводите здѣсь, въ стѣнахъ родной Академіи. Вашъ пытливый, юношескій умъ и чуткое сердце, какъ губка, вбираютъ въ себя начала той жизни, которыми жила и живетъ Академія, начала искренней, глубокой преданности вѣрѣ и христіанской истинѣ. Подъ благотворнымъ дыханіемъ академической атмосферы у Васъ складывается опредѣленное міровоззрѣніе, укрѣпляется нравственный характеръ. Съ такимъ нравственнымъ балластомъ Вамъ нестрашно потомъ будетъ выступить и въ житейское море, съ его бурями и напастями. А жизнь дѣйствительно подвергнетъ Ваши убѣжденія и Вашъ нравственный характеръ серьезному испытанію.

Невольно приходятъ здѣсь на умъ воспоминаемыя св. Церковью собственно въ академическій актовый день (17 февраля) страданія св. влкмч. Ѳеодора Тирона. Его принуждали принести жертву идоламъ. Но онъ отвѣчалъ: «Я христіанинъ, и мнѣ велѣно не приносить жертвы мерзкимъ языческимъ богамъ, ибо я покланяюсь Іисусу Христу, Истинному Богу и Небесному Царю». (Четьи-Минеи, 17 февраля). И за Христа, за свои чистыя христіанскія убѣжденія онъ перенесъ жестокія истязанія, а потомъ и смерть—черезъ сожженіе на кострѣ.

Теперь нѣтъ служенія идоламъ въ христіанскомъ обществѣ, но человѣческія страсти, олицетвореніемъ которыхъ они служили, еще остались и даютъ чувствительно о себѣ знать. Теперь не предаютъ физическимъ мученіямъ за христіанскія убѣжденія, но нравственныя пытки сплошь и рядомъ долженъ переносить еще послѣдователь Христа. Слова Спасителя: «въ мірѣ скорбни будете» (Іоан. XVI, 33) и теперь имѣютъ свое примѣненіе, ибо, по слову св. Апостола, «міръ весь во злѣ лежитъ» (1 Іоан. V, 19). Несомнѣнно, что и Ваши юношески-чистыя, христіанскія убѣжденія жизнь подвергнетъ потомъ жестокому испытанію. Конечно, и къ Вамъ приложимы, какъ приложимы ко всѣмъ послѣдователямъ Христа, тѣ евангель-

скія слова, которыя Вы сегодня слышали и которыя Господь сказалъ двумъ ближайшимъ своимъ ученикамъ — Іакову и Іоанну, просившимъ, по невѣдѣнію, о высшихъ почестяхъ въ Царствѣ Его: «Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещеніемъ, которымъ Я крещусь, будете креститься» (Мр. X, 39). Т. е., каждый изъ послѣдователей Христовыхъ, по примѣру своего Спасителя, неизбѣжно долженъ выпить до дна, соприкасаясь съ враждебнымъ его христіанскому настроенію «міромъ», предназначенную ему чашу страданій, если онъ не хочетъ измѣнить этому настроенію и своимъ христіанскимъ убѣжденіямъ. Жизнь вообще нелегкая вещь, и для христіанина, на какомъ бы поприщѣ онъ ни находился, она неизбѣжно соединяется со своего рода крестомъ, со своего рода подвигомъ. Вамъ, дорогіе юноши, она представляется теперь, конечно, въ розовомъ свѣтѣ. Но, безъ сомнѣнія, и Вамъ суждено въ свое время пить изъ обще-христіанской чаши и нести свою долю страданій.

И многіе, можетъ быть, не выдержатъ — пойдутъ по распутіямъ міра, вслѣдъ за господствующими теченіями, измѣнятъ тѣмъ началамъ жизни, которымъ научила ихъ служить родная Академія.

Пусть же и въ будущемъ академическій праздникъ напоминаетъ Вамъ объ Академіи и ея завѣтахъ. Св. Ап. Павелъ писалъ своимъ ученикамъ—солунянамъ: «Братія, стойте и держите преданія» (2 Сол., II, 15). Ваша наставница — Академія самымъ смысломъ сегодняшняго праздника тоже говоритъ Вамъ: стойте и держите тѣ преданія, тѣ завѣты и идеалы, которые здѣсь внушены Вамъ. — Аминь.

Проф.-свящ. **В. Верюжскій.**

Вліяніе образованія и литературныхъ вкусовъ времени на языкъ древнихъ западныхъ христіанъ *).

ВЛІЯНІЕ древней литературы и, затѣмъ, риторики на христіанскихъ авторовъ шло путемъ школы и путемъ книжнаго воздѣйствія, притомъ какъ непосредственно, такъ и посредственно. Утверждая послѣднее, можно при этомъ имѣть въ виду какъ общее вліяніе римской литературы, принявшей въ себя много риторическихъ элементовъ [1]), такъ, въ частности, напримѣръ, даже вліяніе риторики чрезъ посредство поэзіи, тоже не чуждой связи съ риторикой [2]). Что касается школы, то для примѣра можно ука-

*) Окончаніе. См. мартъ.

[1]) Morawski, Zur Rhetorik bei den röm. Historiker, въ Ztschr. f. oesterr. G., XLIV (1893), 2, 97—103 („Фил. Об.", V, II, 87). „Латинскій языкъ съ теченіемъ времени, соотвѣтственно національному характеру римлянъ, принялъ въ себя много риторическаго, и отъ этого элемента не могъ отдѣлаться даже Цезарь" и т. д. J. H. Schmalz въ рец. на Schneider, De verbi in l. lat. collocatione, 1912, въ B. ph. W. 1914, 12, 375—8.

[2]) Josue de Decker, Juvenalis declamans. Étude sur la rhetorique declamatoire dans les satires de Juvénal, Gent 1913, и отзывъ Carl Hosius въ B. ph. W. 1914, 3, 72—4; H. W. Garrod, The Oxford Book of Latin Verse, 1912, и рецензія R. Helm въ B. ph. W. 1914, 3, 70—2; Verbockhaven, A propos de la rhétorique dans Virgile, въ ж. „Vetera et nova", 1913, № 1 (по „Гермесу" 1914, 4, 114); C. Brück, De Ovidio scholasticarum declamationum imitatore, Diss. Giessen 1909, и отзывъ C. Atzert объ этой диссертаціи въ B. ph. W. 1911, 14, 423—428, по которому мимо собраннаго Брюкомъ матеріала не можетъ пройти никто, кому нужно вскрыть связь между риторикой и поэзіей; Н. Дератани, Изъ области реторики Овидія, въ ж. „Гермесъ" 1913, 8, 205—211, и

зать на Prudentii Praefatio, v. 8—9. Риторики не чужды были и такіе писатели, какъ Иларій Пуатьесскій [1]). Бывали случаи, когда прямо рекомендовалось придавать христіанскимъ стихотвореніямъ риторическій колоритъ [2]).

На памятникахъ христіанской литературы отразилась въ сильной степени риторика того вида, которому усвоено было названіе «Asianismus» (по Hegesias, 3 в. до Р. Хр.). Суще-

---

М. Покровскій. Матеріалы для характеристики Овидія, въ Commentationes Nikitinianae, 1901, стр. 136 слл., также F. Jacobi въ B. ph. W. 1911, 6, 169—172; Siebourg, Horaz und die Rhetorik, въ Neue Jahrbücher, XIII, 4, 267 ff.; Schlossarek, Die Sprache des Terenz unter hauptsächlicher Berücksichtigung ihres rhetorischen Elements, въ Festschrift zum Jahrhundertfeier der Universität Breslau am 2 Aug. 1911, и рецензія P. Wessner въ W. f. kl. Ph. 30 Jahrg. 1913, № 22; Leo, Gesch. d. röm. Lit.. I Bd. (1913). 2 Kapitel о долитературной рѣчи и риторикѣ, гдѣ выясняются условія, изъ которыхъ можно понять языкъ Плавта съ игрой словами и другими искусственностями въ немъ. По вопросу о риторикѣ сравн. Volkmann, Rhetorik der Griechen und Römer, въ Müller's Handbuch, II; Villemain, Tableau de l' éloquence chrét. au IV siècle, deutsch von Köhler 1855; Diss. philologicae Halenses, vol. I; Gabler, De elocutione Quintiliani 1910; Vollrath, De metonymiae in Cl. Claudiani carminibus usu, 1910 (по Literaturbericht въ Glotta IV, 4, 407—8); Bornecque, Quid de structura rhetorica praeceperint Grammatici atque Rhetores Latini, Par. 1898.

[1]) Kling, De Hilario Pict. 1909, p. 5 ss., и отзывъ объ этомъ трудѣ въ B. ph. W. 1911, 10, 295—296. Въ извиненіе и оправданіе риторики христіанъ можно сослаться на рѣчь Григорія Чудотворца, составленную согласно тогдашнимъ требованіямъ ораторскаго искусства, въ „Хр. Чт." 1912, ноябр. кн. (см. предварительныя замѣчанія проф. Н. Сагарда). Здѣсь встрѣчаются и обычныя въ древности формы выраженія мысли, представляющіяся—на позднѣйшій взглядъ—искусственными. Сравн. въ этой рѣчи III, 31 (на стран. 1185 ноябр. кн. „Хр. Чт." за 1912 г.) съ выраженіями античныхъ писателей, приведенными въ „Хр. Чт." 1901, авг., 226, примѣч. 3, въ статьѣ: „Обращеніе римскихъ язычниковъ" и проч., и у Otto, Die Sprichwörter und sprichw. Redensarten der Römer, 1890, s. 178—179. См. проф. С. Соболевскій въ „Богослов. Вѣстн." 1910, ноябр., 368 слл.; Sittl въ Jahresber., passim; Lehnert въ Jahresb. 1909, 5—7 H., Bd. 142, s. 226,—Bd. 140. 1908, s. 235 ff.; Lehnert, Rhetorische Quellenschriften der Griechen und Römer, въ B. ph. W. 1911, 10, 318—319, гдѣ сообщается о задуманномъ изданіи переводовъ важнѣйшихъ риторическихъ памятниковъ съ научными комментаріями, въ томъ числѣ кое-чего изъ Августина.

[2]) Sedulii Epist. ad Macedonium (Sed. Opp. въ Corpus, X, p. 171): praecepisti, reuerende mi domine, paschalis carminis textum, quod officium purae deuotionis simpliciter exsecutus nobis obtuli perlegendum, in rhetoricum me transferre sermonem etc.

ственные признаки «новаго стиля» обычно возводятся къ Эмпедоклу и Горгію [1]). Новое направленіе древними теоретиками обозначается какъ νέα ῥητορική, въ противоположность ἀρχαία ῥητορική. Эти два теченія, существовавшія въ греческой литературѣ, наблюдаются и въ римской, находившейся подъ сильнымъ греческимъ вліяніемъ. Направленіе, опиравшееся на древнихъ классиковъ, по своей тенденціи было архаизирующимъ. Противоположнаго направленія держались новаторы или модернисты (какъ можно назвать сторонниковъ его, примѣнительно къ нынѣшнему слововыраженію). Оно характеризуется пренебреженіемъ къ періодической рѣчи, склонностью къ антитезамъ, манерностью и высокопарностью въ рѣчи, чрезмѣрнымъ примѣненіемъ параллелизма предложеній, ритмы, развившейся изъ риторическаго ὁμοιοτέλευτον, игры словами, слишкомъ большою смѣлостью въ употребленіи метафоръ, приближеніемъ прозаической рѣчи къ поэтической [2]).

---

[1]) Основа способовъ выраженія мысли заключается въ духѣ человѣческомъ, и именно—въ склонностяхъ индивидуальнаго ума, постепенно развивавшагося; Горгій же уяснилъ и формулировалъ существовавшія языковыя явленія. Въ духѣ человѣческомъ заложено и стремленіе къ необычному въ выраженіи, которое въ риторикѣ сказывается такъ рѣзко.—Новое изслѣдованіе о значеніи риторическаго интереса для софистики представилъ H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhunderts, 1912; отз. М. Маляревко въ „Гермесѣ“ 1912, 19, 484—6. Сравн. о Ксенофонтѣ, ученикѣ Горгія, Gautier, La langue de Xénophon, Thèse 1911, и рец. W. Gemoll въ B. ph. W. 1912, 37, 1151—1154. Поправки къ сужденіямъ Norden'a представилъ Wilamowitz-Möllendorf, Asianismus und Atticismus, въ Hermes, XXXV (1900), 1, 1—52 („Фил. Об.“ XIX, отд. II, стр. 84—5).

[2]) Подобнаго рода черты стиля были широко распространены и имѣли много прецедентовъ. Сравн. Lipscomb, Aspects on the Speech in the Later Roman Epic, 1909, и рец. Tolkiehn въ B. ph. W. 1910, 34—35, 1067—8; E. Schmidt, De poetico sermonis argenteae latinitatis colore, Diss. 1909 (I. De plurali poetico; II. De adiect. neutr. plur. cum gen. subst. coniunctis); Wernicke, De geminationis figurae in orationibus Latinis usu, Diss. 1912, и рец. Ammon въ B. ph. W. 1914, 14, 441—2; Wölfflin, Ueber die allitterierenden Verbindungen der lat. Sprache, въ Sitzungsber. d. ph.-phil. Kl. d. bayr. Ak. II B., 1881, s. 1 ff.; Hopf, Alliteration, Assonanz, Reim in der Bibel, Erlangen 1883; Wölfflin, Der Reim im Lateinischen, въ Archiv I, 1884; F. Ranninger, Ueber d. Alliterazion b. d. Gallolateinern d. IV—VI Jahrh., Pr. 1895; H. Leclercq въ Cabrol Dictionnaire, I, 1, 764 ss.; H. Peter, Rhetorik und Poesie im klass. Altertum, въ N. Jahrbücher f. d. kl. A., I (1898), 10, 637—54, выводы котораго воспроизведены въ „Фил. Об.“ XVI (1899), отд. II, стр. 144—5; Downer, Metaphors and Wordplays in Petronius, 1913.

Напыщенный азіанизмъ, съ его риторическими украшеніями, былъ въ большой силѣ и въ Римѣ, какъ показываетъ примѣръ Гортензія. Недостатки новаго стиля отчетливо обнаружились, если имѣть въ виду собственно христіанскихъ писателей, еще у Тертулліана. Его стиль имѣлъ свое основаніе, прежде всего, конечно, въ психической индивидуальности автора [1]), но также и въ литературно-риторической традиціи. При всей страстности натуры, которая ярко отражается и въ рѣчи, Тертулліанъ пользуется также средствами риторическаго искусства. Обнаруживается это, конечно, не во всѣхъ его твореніяхъ одинаково сильно, такъ какъ авторъ зависитъ и отъ свойства темы [2]). Позже Августинъ, отказывая грамматикамъ въ послушаніи, говорилъ: Quid ad nos, quid grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intellegetis quam in nostra disertitudine vos deserti estis [3]). И здѣсь сказалось вліяніе господствующаго литературнаго теченія, именно въ игрѣ звуками (disertitudine-deserti).

Нѣкоторое стремленіе къ своего рода «опрощенію» (съ античной точки зрѣнія) [4]) неоспоримо существовало среди древнихъ христіанъ; но люди, прикосновенные къ писательству и имѣвшіе нѣкоторое имя и значеніе въ литературѣ, за немногими, кажется, исключеніями, или совсѣмъ оставались въ сторонѣ отъ этого послѣдняго движенія, или были захвачены имъ въ болѣе или менѣе слабой мѣрѣ. Поэтому для вліянія литературнаго языка и риторическихъ вкусовъ на латынь христіанъ открывался довольно свободный и во всякомъ случаѣ не очень стѣсненный путь. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда противоположное вліяніе ослабляло установившіяся ли-

---

[1]) Hoppe, De serm. Tert., p. 3, not., приводитъ слѣдующее сужденіе Голля: Tertullians eigenthümliche schriftstellerische Kunst ist nicht in der Schule gelernt; sie stammt aus dem eigenen Genius, einer seltenen Verbindung von Leidenschaft und Scharfsinn, von rasch aufflammender Erregbarkeit und heftigem Drang sich durchzusetzen, und sie beruht auf einer tiefgehenden Welt—und Menschenkenntnis.

[2]) Hoppe, Synt. u. Stil des Tert., 10—11.

[3]) Augustin. In Psalm. 36 serm. 3, n. 6; Migne XXXVI, 386.

[4]) Сравн. Ch. N. Smiley, Latinitas and ἑλληνισμός. The influence of the Stoic Theory of Style as shown in the Writings of Dionysius, Quintilian, Pliny the Younger, Tacitus, Fronto, Aulus Gellius and Sextus Empiricus. Diss. 1906 (Bulletin of the University of Wisconsin), въ связи съ рецензіями: G. Ammon въ B. ph. W. 1909, 11, 330—3, и W. R. Roberts въ R. cr. XXIII, p. 165—166.

тературныя теченія, это вліяніе не всегда было вреднымъ, а иногда бывало и полезнымъ. Противориторическое направленіе въ христіанствѣ имѣло для христіанской литературы то послѣдствіе, что обычная тогда высокопарность была немного ограничена.

Въ зависимости отъ греческихъ вліяній и въ связи съ риторическими требованіями находилось проникновеніе въ латинскую прозу и утвержденіе въ ней извѣстной размѣренности рѣчи или такъ называемаго ритма [1]), который такимъ образомъ сталъ принадлежностью не одной поэзіи, но отчасти и прозы [2]). Хотя, какъ замѣчено, законы прозаическаго ритма

---

[1]) О значеніи ритма въ ораторской рѣчи можно судить по сообщенію Цицерона въ Orator объ одномъ мѣстѣ въ рѣчи предъ народомъ трибуна Г. Карбона, которую Цицеронъ самъ слушалъ. Ораторъ говорилъ: „О, Маркъ Друзъ,—разумѣю отца,—ты обыкновенно говорилъ: Отечество есть святыня; кто совершилъ преступленіе противъ него, тотъ за это въ полной мѣрѣ по́платился (pērsŏlŭtās)". Здѣсь—дихорей, замѣчаетъ Цицеронъ, потому что безразлично, дологъ ли послѣдній слогъ или кратокъ. Затѣмъ: „мудрыя слова отца безразсудство сына по́дтвердило (temeritas filii cŏmprŏbāvĭt)". Этотъ дихорей, продолжаетъ Цицеронъ, вызвалъ такой взрывъ одобрительныхъ криковъ въ собраніи, что я удивился. Спрашиваю тебя: не ритмъ ли (numerus) произвелъ такой эффектъ? Измѣни порядокъ словъ, расположи ихъ въ такой послѣдовательности: comprobavit filii temeritas, и впечатлѣнія не получится. „Но (скажешь) слова тѣ же, и мысль та же". Для ума этого довольно, для слуха нѣтъ" (Orator, § 213—215). Въ рѣчи, говоритъ Цицеронъ въ другомъ мѣстѣ, не трудно распознать нѣкоторый ритмъ (numerum). Су́дитъ здѣсь чувство; при этомъ было бы неправильно не признавать факта, хотя бы мы и не были въ состояніи найти его основаніе. Такъ, изъ наблюденія надъ природою (naturae) проистекло искусство (Orator, § 183). Сравн. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrh., 2 A., 1908, s. 34—35; vgl. s. 366—7. Отъ ритма звуковъ и слоговъ нужно различать у Цицерона ритмъ представленій—ibid., s. 365—366.

[2]) Позднѣйшее ухо не привыкло прислушиваться къ ритму въ прозѣ, и ощутить этотъ ритмъ въ античной прозаической рѣчи для нынѣшняго человѣка не легко. Здѣсь помогаютъ указанія древнихъ теоретиковъ относительно нормъ ритма.

Изъ литературы предмета:

E. Müller, De numero Ciceroniano, Berl. 1886.

E. Graf, Rhythmus und Metrum, Marburg 1891. Rec. въ B. ph. W. XII, 51, 1619—1621.

L. Havet, La prose métrique de Symmaque et les origines métriques du cursus (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, 94 fascic.), Paris 1892. Отз. † И. В. Помяловскаго въ „Фил. Обозр." VI, отд. II, 179—182.

W. Meyer, статья въ Göttinger Gel. Anzeigen 1893, s. 1 ff., по поводу названной книги Havet, трудъ существенно важный. Срав. W. Meyer,

еще не вполнѣ изслѣдованы, относительно же его историческаго развитія въ поздней латинской литературѣ представлены лишь главнѣйшія оріентирующія указанія, которыя не могутъ

Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, I—II, Berl. 1905. (Band II: Die Anfänge der lat. Rhythmik).

Johann Schmidt, Das rhythmische Element in Ciceros Reden, въ Wiener Studien, XV. 2 (1893). s. 209 ff.

E. Norden, Die antike Kunstprosa, II (1898), 909 ff. и выше; его же „Nachträge" къ 2-er Abdruck названной книги (1909), s. 15 ff.

Bornecque, La Prose métrique dans la correspondance de Ciceron, Par. 1898; Les Lois métriques de la prose latine, d'après le panégyrique de Trajan (Revue de philologie, t. XXIV), Par. 1900. Сравн. сужденіе W. Kroll'я объ этомъ трудѣ въ B. ph. W. 1903, 7, 205.

Schlicher, The origin of rhythmical verse in late Latin, Chicago. Rec.: H. Draheim въ W. f. kl. Ph. 1901, 40, 1089—1091; R. Helm въ B. ph. W., 1902, 4, 108—110.

K. Marbe, Ueber den Rhythmus der Prosa, Giessen 1904.

F. Blass, Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa (Paulus, Hebräerbrief. Pausanias, Cicero, Seneca, Curtius, Apuleius), Lpz. 1905. Rec.: LZ. 1905, 48, 1628—9; La Cultura XXV, 5; B. ph. W. 1906, 38, 1195—7 (Kroll); Theol. Literaturblatt 1905, s. 481 (Jordan); Zeitschr. f. wiss. Theologie 1906, s. 133 (Drăseke); Theol. Lzeitung 1906, s. 228 (Deissmann).

Th. Zielinski, Der Rhythmus der römischen Kunstprosa und seine psychologischen Grundlagen, въ Archiv f. ges. Psychologie VII, 1906, ½, s. 125. Срав. B. ph. W. 1911, 10, 293.

Skutsch въ Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert, 1905, s. 319—320.

Skutsch, Sprache, Metrik und Rhythmus der Römer in ihren Wechselbeziehungen, въ Ztschr. f. d. Gymnasialwesen, 1909, s. 67—74.

A. C. Clark, Fontes Prosae Numerosae, Oxford 1909. Rec.: G. Ammon въ B. ph. W. 1910, 51, 1605—7; Skutsch въ Glotta III, 4 (1912), 383.

A. C. Clark, The Cursus in Mediaeval and Vulgar Latin, 1910. Rec.: C. W. въ W. f. kl. Ph. 1910, 35, 949; G. Ammon въ B. ph. W. 1911, 25, 780—783; Roberts въ The Classical Review 1911, 2, 57.

A. C. Clark въ The Class. Review 1912, 5, 166 ss.

J. May, Rhythmische Formen, nachgewiesen durch Beispiele aus Cicero und Demosthenes. 1909. Rec. G. Ammon въ B. ph. W. 1910, 50, 1566—1571.

J. May, Rhythmen in Ciceros Reden. Rec. въ W. f. kl. Ph. 1913, № 2.

H. Draheim, Lateinischer Prosarhythmus, въ W. f. kl. Ph. 1910, №№ 47, 49.

C. Zander, Eurythmia vel compositio rhythmica prosae antiquae. II: Numeri latini aetas integra vel rhythmicae leges antiquioris orationis latinae, Lpz. 1913. Rec. въ Bollettino di filologia classica, Anno XIX, № 6, Turin (по L. Zblatt 1913, 1, 25).

L. Laurand, Ce qu'on sait et ce qu'on ignore du Cursus (Publications Musée Belge, Rev. de philol. cl.), Louvain et Paris, 1913. Rec.: W. M.

идти въ сравненіе съ тѣмъ, что сдѣлано напримѣръ профессоромъ Ѳ. Зѣлинскимъ для Цицерона [1]), все же изученіе предмета во всемъ его объемѣ подвинулось настолько, что намѣченныя правила ритма могутъ съ нѣкоторой увѣренностью примѣняться къ текстамъ и, на основаніи дальнѣйшихъ розысканій, углубляться и расширяться [2]), служа

Lindsay въ The Class. Review 1913, 8, 281—2; K. Strauss въ W. f. kl. Ph. 1914, № 17.

Сообщенія и сужденія R. Cahen и H. Magnus въ B. ph. W. 1913, 2, 62—64, M. Lambertz въ Glotta IV, 4 (1913), 422 ff., и друг.

Th. Zielinski, Der konstructive Rhythmus in Ciceros Reden. Der oratorischen Rhythmik 2 Teil. Aus „Philologus“: Suppl. XIII, Heft. 1. Lpz. 1914. Первую часть составляетъ изслѣдованіе: Das Clauselgesetz in Ciceros Reden, указанное нѣсколько дальше.

На ритмѣ у нѣкоторыхъ латинскихъ христіанскихъ писателей и вообще въ памятникахъ христіанской письменности останавливались: E. Norden, въ Die antike Kunstprosa, II Band (1898), гдѣ обозрѣвается ритмъ вообще въ древнихъ литературахъ, въ Nachträge къ этому труду (1909) и въ брошюрѣ: De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, 1897; Bayard, Le Latin de s. Cyprien, 1902, Pichon, Lactance, 1901; Couture, Le cursus ou rhythme prosaique dans la liturgie et dans la litterature de l'église latine du III-e siècle à la renaissance, въ Compte Rendu du congrès scientifique international des catholiques tenu a Paris de 1 au 6 Avril 1891; Revue des questions historiques XXVI. 1892, p. 253 ss.; Arnold, Caesarius von Arelate, 1894, и другіе; H. Jordan, Rhythmische Prosa in der altchristlichen lat. Literatur, Lpz. 1905; Rec.: P. Lejay въ R. cr. 1905, 51, 479—482; Kroll въ B. ph. W. 1906, 42, 1326—7. Jordan разсматриваетъ въ указанной брошюрѣ и важнѣйшую литературу предмета (S. 28 ff.).

Литература спеціально о клавзулахъ, для удобства ея обозрѣнія, указывается нѣсколько дальше, особо, хотя вопросы о ритмѣ вообще и о ритмѣ клавзулъ въ частности, по существу, не отдѣлимы.

[1]) Проф. М. Ростовцевъ въ статьѣ къ 30-лѣтію академической дѣятельности проф. Ѳ. Зѣлинскаго въ „Гермесѣ“ 1914, 3, 82. См. здѣсь, стр. 84, списки трудовъ проф. Зѣлинскаго.

[2]) A. Klotz въ рецензіи на W. Baehrens, Panegyricorum latinorum editionis novae praefatio maior, въ B. ph. W. 1911, 2, 43. На ритмъ у позднихъ прозаиковъ обращается нынѣ такое пристальное вниманіе, что напримѣръ Clark, новый издатель Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt, выпустилъ первый томъ изданія въ 1910 году съ детальными относительно ритма указаніями, что было отмѣчено и въ заглавіи изданія („recensuit rhythmiceque distinxit“ etc.). Рецензентъ A. Gudeman считаетъ это нововведеніе достойнымъ подражанія, „такъ какъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что чтеніе и пониманіе текста, въ которомъ cursus rhythmicus и законы о clausula послѣдовательно и всюду отмѣчаются, притомъ у такого причудливаго стилиста, какъ Амміанъ, облегчается существенно“ (B. ph. W. 1910, 44, 1386; см.

вмѣстѣ съ тѣмъ къ лучшему уразумѣнію и установленію текстовъ [1]).

Въ прозаической фразѣ могутъ быть ритмически построены и ея начало, и средина, и конецъ. Въ латинской прозѣ ритмъ наиболѣе охотно примѣнялся (хотя не всегда) и особенно отчетливо чувствовался въ концѣ предложеній и періодовъ или въ такъ наз. клавзулахъ [2]). Clausula rhetorica считается

примѣръ на Sp. 1387). Сравн. также: Rhythmische Prosatexte aus der ältesten Christenheit (das apostolische Symbol, Novatian de Trinitate I und Novatianspredigt I) für Seminarübungen. Mit Angabe der Rhythmen hrsg. von H. Jordau, Lpz. 1905 (Sonderabdruck aus H. Jordan, Rhythmische Prosa in der altchristlichen lat. Literatur, 1905); Fünf Festpredigten Augustins in gereimter Prosa, hrsg. von H. Lietzmann (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen, hrsg. von H. Lietzmann, № 13), 1905, и отрывокъ изъ Leo, Sermo 82, въ Steeger, Die Klauseltechnik Leos des Grossen in seinen Sermonen, 1908, s. 72 ff.

[1]) Примѣръ важности ритмическихъ данныхъ для опредѣленія текста представилъ Skutsch въ Glotta III, 4 (1912), s. 295; сравн. 366—367, и ограничительныя замѣчанія Bitschofsky въ B. ph. W. 1914, 20, 624.

[2]) Къ литературѣ предмета:

L. Previtera, De numero sive clausula sive structura sive cursu, Syracus, 1899. Rec.: Kroll въ B. ph. W. 1904, 49, 1550.

Bornecque, Les clausules métriques latines. Сравн. H. Bornecque, Quid de structura rhetorica praeceperint grammatici atque rhetores Latini.

J. Wolff, De clausulis Ciceronianis, въ Neue Jahrbücher für kl. Philologie, 26 Supplementband, 3 Heft, Lpz. 1901, s. 580—680. Сравн. отзывъ W. Kroll въ B. ph. W. 1903, 7, 204—7.

A. Kirchhoff, De Apulei clausularum compositione et arte, Lips. 1902.

Th. Zielinski, Das Klauselgesetz in Ciceros Reden. Grundzüge einer oratorischen Rhythmik (Philologus, Suppl. IX, 4 H.). Lpz. 1904. Сущность взгляда русскаго ученаго, на сколько онъ относится къ грамматикѣ, изложена въ Bursian—Kroll Jahresber. Bd. CLIV (1911, III), s. 23 f. Rec. W. Kroll въ B. ph. W. 1905, 52, 1659—62. Срав. обмѣнъ возраженіями между обоими учеными въ B. ph. W. 1906, 9, 286—7.

Th. Zielinski, Das Ausleben des Clauselgesetzes in der röm. Kunstprosa, въ Philologus, Suppl. X, 3 (1907), s. 429—466. Срав. B. ph. W. 1908, 8, 252.

J. Gladisch, De clausulis Quintilianeis, 1909.

V. Münch, De clausulis a Valerio Maximo adhibitis, 1909.

Susan Helen Ballou, De clausulis a Flavio Vopisco Syracusio scriptore historiae Augustae adhibitis, Giessener Dissertation 1912. Rec.: Bitschofsky въ B. ph. W. 1914, 20, 623—5.

Shipley, The heroic clausula in Cicero and Quintilian, въ Classical Philology VI, 4, 410—418. Срав. W. f. kl. Ph. 1912, 37, 1021.

Hofacker, De clausulis Plinianis, Diss. Bonn 1903, и W. A. Baeh-

существеннымъ элементомъ латинской ритмической прозы. Эта clausula, по общему признанію, состоитъ въ первой своей части изъ кретика или амфимакра (— ⏑ —), какъ базиса. За основой могутъ слѣдовать, по одному мнѣнію, 1 или $1^1/_2$ или 2 или болѣе трохеевъ (— ⏑), по другому мнѣнію — 1 или 2 трохея или другой кретикъ, при чемъ послѣдній слогъ всегда обоюденъ (⏓).

Такимъ образомъ получаются слѣдующія основныя формы клавзулы:

1) Creticus + Trochaeus: — ⏑ — — ⏓, напримѣръ: orbis implevit.

2) Creticus + Ditrochaeus: — ⏑ — — ⏑ — ⏓, напримѣръ: exigit veritatis.

---

rens o тѣхъ же клавзулахъ въ B. ph. W. 1913, 40, 1262, въ отзывѣ о 2 изданіи Плинія Мл. по реценэіи R. C. Kukula, 1912.

W. A. Baehrens, Zu Curtius Rufus, въ Rh. Mus., Bd. 68, H. 3, дополненіе къ Dostler, Das Clauselgesetz bei Curtius, Pr. 1907 („Гермесъ" 1914, 2, 47).

Blum, Les Clausules du De amicitia (Отд. въ Rev. cr. 1914, № 9).

Общій взглядъ на ходъ и взаимоотношеніе новѣйшихъ трудовъ о клавзулѣ и ритмѣ изложилъ Lehnert въ Jahresber. 1909, H. 5—7, Bd. 142, s. 241 ff., срав. 8—9 H., s. 167, и B. ph. W. 1912, 15, 466.

Клавзулу у христіанскихъ писателей касались:

F. P. Di Capua, Le clausole metriche nell'Apologetico di Tertulliano, въ Rivista bibliografica Italiana, Anno XVIII, № 8 (L. Zblatt 1913, 18, 595).

Jonge, Les clausules de saint Cyprien, въ Mus. Belge, 1902, p. 344 ss., также L. Laurand въ замѣткѣ: Die Satzschlusse der Interpolationen in dem Traktat De unitate Ecclesiae, въ B. ph. W. 1909, 31/32, 1015—1016.

Stange, De Arnobii oratione, 1893, p. 13—36, и Th. Lorenz, De clausulis Arnobianis, Diss. Bresl. 1910.

Th. Steeger, Die Klauseltechnik Leos des Grossen in seinen Sermonen, Untersuchungen zur Rhythmik der lat. Kunstprosa im 5 Jahrhundert n. Christus. Diss., 1908.

W. Meyer, Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rythmus, въ Nachrichten d. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, phil.—hist. kl., 1909, H. 3, s. 373 ff.

Сравн. также (ради аналогіи): J. Möller, De clausulis a Q. Aur. Symmacho adhibitis, Diss. Univ. Münster 1912, и реценэія въ W. f. kl. Ph, 1914, 1, 10 и B. ph. W. 1914, 11, 328—330; A. M. Harmon, The Clausula in Ammianus Marcellinus, 1910, въ связи съ реценэіей Ammon въ B. ph. W. 1912, 34, 1053 ff., и замѣткой въ The Classical Review 1912, 5, 166 ss.

Важность закона о клавзулахъ однимъ изъ первыхъ разглядѣлъ Skutsch, который воспользовался имъ для опредѣленія темныхъ пунктовъ въ лат. произношеніи и для исправленія латинскихъ текстовъ. Lindsay, некрологъ Скуча, въ The Classical Review 1912, 7, 238.

3) Creticus + Creticus: — ⏑ — — ⏑ ⏒, напримѣръ: plena digesserit [1]).

Изъ этихъ основныхъ формъ образуются формы производныя. Основной принципъ, которому слѣдовали латинскіе классическіе прозаики, а также и древнѣйшіе христіанскіе авторы, при образованіи клавзулъ, есть принципъ такъ наз. количества, т. е. долготы или краткости слоговъ. Но въ болѣе позднее время, приблизительно съ Августина, рядомъ съ количествомъ слоговъ принимается во вниманіе и акцентъ, т. е. грамматическое удареніе въ словѣ [2]).

Ритмическія клавзулы служатъ для выраженія подъема въ настроеніи автора, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ его изложеніи: приподнятое настроеніе требуетъ особеннаго выраженія [3]). Раньше относительно, напримѣръ, Амміана Марцеллина, какъ замѣтилъ Gardthausen [4]), довольствовались установленіемъ факта, что Амміанъ писалъ торжественной риторической прозой; теперь раскрываютъ, какими, въ частности, техническими средствами сообщилъ авторъ своей прозѣ такой характеръ, и именно указываютъ у него типы клавзулъ съ ихъ подраздѣленіями. Эти типы и пользованіе ими разъяснялись, вѣроятно, въ риторскихъ школахъ. Здѣсь, какъ нужно думать, преподавателями риторики говорилось, что «esse videntur» звучитъ гораздо торжественнѣе и изысканнѣе, чѣмъ «videntur esse». Слушатели усвояли подобнаго рода взгляды, и основанныя на нихъ правила впослѣдствіи примѣняли въ собственныхъ литературныхъ произведеніяхъ. Той же точки зрѣнія держался и Марцеллинъ: своего предполагаемаго послѣдователя или продолжателя онъ приглашаетъ возвышаться надъ обычнымъ уровнемъ изложенія: procudere linguas ad maiores moneo stilos.

Ритмъ и клавзулы у прозаиковъ представляютъ явленіе безспорное. Можетъ возникнуть вопросъ лишь относительно

---

[1]) Примѣры, какъ и нѣкоторыя частности въ изложеніи, взяты изъ Jordan, Rhythmische Prosa.

[2]) Jordan, l. c., s. 12. Сравн. Lietzmann во введеніи къ Fünf Predigten etc., s. 3: „die satzenden sind nicht wie in der alten prosa quantitierend, sondern nach dem wortaccent rythmisch gebaut“, также Norden, Die antike Kunstprosa, по передачѣ проф. Ѳ. Зѣлинскаго въ „Фил. Обозр.“, XV (1898), отд. II, стр. 135.

[3]) Нѣкоторое раскрытіе этой мысли далъ Jordan, Rhythm. Prosa, s. 7 f.

[4]) W. f. kl. Ph. 1911, 8, 215 ff., въ отзывѣ объ A. Morris Harmon, The Clausula in Ammianus Marcellinus, 1910.

того, сознательно ли допускали они ритмъ и клавзулу въ свою рѣчь, или дѣлали это безсознательно. Gardthausen, упомянувъ о жалобѣ Овидія: et quod temptabam dicere, versus erat (Tr. IV, 10, 26) и о гекзаметрѣ въ началѣ Тацитовыхъ Анналъ: Urbem Romam a principio reges habuere, а также о подобныхъ примѣрахъ въ нѣмецкой прозѣ, говоритъ, что всѣ случаи стиховъ въ прозѣ явились безъ намѣренія авторовъ, потому что стихотворная рѣчь въ прозѣ (за исключеніемъ, разумѣется, цитатъ) всегда считалась неумѣстною [1]). Авторы хотѣли только писать торжественнымъ слогомъ, въ приподнятомъ тонѣ, и не замѣчали, что пишутъ стихами. И о Марцеллинѣ, въ частности, нѣтъ никакого основанія предполагать, что онъ сознавалъ законъ клавзулы [2]). Но, безъ сомнѣнія, много было авторовъ, въ томъ числѣ и изъ христіанъ, которые пользовались ритмическими клавзулами намѣренно, съ совершенно опредѣленной цѣлью.

Кромѣ указанныхъ средствъ искусственнаго усиленія и украшенія рѣчи въ риторическомъ вкусѣ, были и другіе способы сдѣлать выраженіе мысли изысканнымъ, какъ того требовала новая литературная мода, введенная въ обращеніе на западѣ риторами путемъ школъ и риторическихъ трактатовъ, при поддержкѣ публичныхъ чтеній [3]). Среди пріемовъ, которые съ этой цѣлью примѣнялись и которыми многіе часто злоупотребляли, человѣку новаго времени рѣзко бросается въ глаза симметрическое расположеніе членовъ или частей

---

[1]) Припоминается одна рецензія на Carmina latina epigraphica post editam collectionem Buechelerianam in lucem prolata collegit Einar Engström, Göteborg—Leipzig, 1912. Авторъ рецензіи, C. Hosius, сомнѣвается относительно нѣкоторыхъ надписей, можно ли включать ихъ въ число стихотвореній, въ виду сомнительности ихъ просодіи и ритма, и при этомъ вскользь замѣчаетъ: „у Цицерона, Ливія, Тацита можно также выудить изъ ихъ прозы цѣлые—и лучшіе—стихи, о которыхъ сами они никогда и не помышляли“ (B. ph. W. 1913, 48, 1512).

[2]) Gardthausen, l. c. У лучшихъ русскихъ прозаиковъ, художественно владѣвшихъ русской рѣчью, можно также наблюдать нѣкоторый ритмъ въ изложеніи, совершенно не намѣренный. И въ собственной рѣчи почти каждый изъ насъ можетъ иногда подмѣтить слѣды нѣкоторой ритмичности, если съ этой цѣлью будетъ анализировать свои фразы. Въ нашихъ пословицахъ также слышится часто размѣренная рѣчь; а развѣ простой русскій человѣкъ слыхалъ про существованіе ритма?

[3]) Сравн. Bornecque, Quid de structura rhetorica praeceperint grammatici atque rhetores Latini, и La prose métrique dans la correspondance de Ciceron, Paris 1898.

фразы, которое къ тому же какъ бы поддерживалось созвучіями соотвѣтствующихъ словъ [1]). Въ видѣ примѣра обычно указывается на начало Florida Апулея, который считается первымъ по времени представителемъ этой утонченности стиля, именно на слѣдующее мѣсто [2]):

Ut ferme religiosis viantium moris est
cum aliqui lucus, aut aliqui locus sanctus oblatus est,
votum postulare,
pomum adponere,
paulisper adsidere,
ita mihi ingresso sanctissimam illam civitatem,
quamquam oppido festinem,
praefanda venia et habenda oratio
et inhibenda properatio est.

Подобные примѣры во множествѣ наблюдаются и у христіанскихъ писателей [3]). Minuc. Fel. Octavius, 23, 13:

Ecce funditur, fabricatur, sculpitur:
nondum deus est;
ecce plumbatur, construitur, erigitur:
nec adhuc deus est;
ecce ornatur, consecratur, oratur:
tunc postremo deus est
cum homo illum voluit et dedicavit.

У Минуція подобные примѣры встрѣчаются едва ли не на каждой страницѣ діалога. У Тертулліана параллелизмъ является въ разныхъ видахъ, съ примѣненіемъ антитезы, анафоры, безсоюзія, риторическаго вопроса и т. д., безъ риѳмы, и съ риѳмою, напримѣръ:

---

[1]) Сравн. Wölfflin, Der Reim im Lateinischen, въ Archiv, 1, 1884, s. 250 ff., 361 f.; Polheim, Die lat. Reimprosa, Berl. 1912.

[2]) Цитата изъ этой прозы Апулея приводится въ той формѣ, какую придалъ отдѣльнымъ частямъ ея, посредствомъ распредѣленія ихъ по особымъ строкамъ, ради отчетливости представленія, Bayard, p. XXIII. Ссылки на Апулея въ настоящемъ и другихъ случаяхъ имѣютъ особое значеніе въ виду вліянія Апулея въ Африкѣ и въ другихъ провинціяхъ, въ частности — на христіанскихъ авторовъ, о чемъ недавно писалъ C. Morelli, Apuleiana, въ Studi italiani di filologia classica, vol. XX, 145—88 (B. ph. W. 1914, 19, 588).

[3]) Обстоятельныя свѣдѣнія по этому предмету можно почерпнуть изъ литературы объ языкѣ и стилѣ отдѣльныхъ христіанскихъ писателей, которая будетъ указана въ другомъ мѣстѣ.

Test. an. 6: deum praedicabas et non requirebas,
daemonia abominabaris et illa adorabas, и т. д.;
Car. Chr. 5: ut carnem gestaret sine ossibus duram,
sine musculis solidam,
sine sanguine cruentam,
sine tunica vestitam,
sine fame esurientem,
sine dentibus edentem,
sine lingua loquentem,
и т. под.

Кипріанъ, въ De bono patientiae, говоритъ о patientia, что ipsa est,

quae iram temperat,
quae linguam frenat,
quae mentem gubernat,
pacem custodit и т. д.

У знаменитѣйшаго классика латинской церкви, какъ иногда называютъ Августина, въ его праздничныхъ проповѣдяхъ съ совершенной ясностью выступаютъ тѣ же риторическія средства: построеніе предложеній изъ одинаковыхъ частей и риемы какъ въ концѣ, такъ и внутри отдѣльныхъ членовъ фразы.

Изысканность рѣчи выражалась у многихъ христіанскихъ писателей въ примѣненіи разныхъ риторическихъ средствъ, каковы: анафора, т. е. повтореніе какого-либо, особо важнаго въ фразѣ, слова въ нѣсколькихъ, слѣдующихъ одно за другимъ, предложеніяхъ; аллитерація, нерѣдко соединявшаяся съ игрой словами, напримѣръ у Тертулліана Spect. 26: «de caelo quod aiunt in caenum»; игра словами, явленіе очень нерѣдкое и характерное, сущность котораго видна, напримѣръ, изъ Тертулліанова выраженія: «cum accusat excusat», или Іеронимова: «dum excusare credis accusas»; ораторскіе вопросы и восклицанія, плеоназмы, неумѣренное примѣненіе безсоюзія или, наоборотъ, многосоюзія, излишнее обиліе метафоръ, притомъ очень смѣлыхъ, многочисленность подобій и образовъ, взятыхъ иногда даже изъ круга языческихъ представленій [1])

[1]) Христіанскіе писатели, особенно поэты, при раскрытіи христіанскихъ темъ не рѣдко пользуются языческими образами; называя Бога „tonans“, говоря о „tartara“ и т. п. Сравн. напр. для Пруденція Schuster, Studien zu Prudentius, 1909, s. 88—9.

и т. д. Отраженіемъ той же изысканности рѣчи служила иногда и особая полнота въ выраженіи мысли, достигавшаяся, напримѣръ, посредствомъ удвоенія выраженій,—явленіе, которое впрочемъ наблюдалось и въ старой латыни и которое справедливо ставится въ связь съ народной и обиходной латинской рѣчью, въ виду того, что народный и обыденный языкъ въ позднее время, одинаково съ раннѣйшимъ, выступаютъ весьма замѣтно на поверхность литературной жизни языка [1]).

Тяготѣніе къ риторикѣ въ наблюдавшихся тогда формахъ его проявленія есть лишь одинъ изъ видовъ литературныхъ вкусовъ, перешедшихъ изъ античнаго міра въ міръ христіанскій. Рядомъ съ риторикою въ латыни древнихъ христіанъ наблюдалось стремленіе къ архаизмамъ [2]). Первое основаніе

---

[1]) Einar Löfstedt въ Glotta Ш, 2 (1911), s. 172, по поводу „amboduo" у Плавта и „duos ambos" у Фронтона, при чемъ обращается вниманіе на богатую мѣткими замѣчаніями статью Marx въ Neue Jahrb. 1909, s. 434 ff. подъ заглавіемъ: Die Beziehungen des Altlateins zum Spätlatein.

[2]) Не излишне замѣтить, что вопросъ объ архаизмахъ, въ частности о томъ, какія слова, употреблявшіяся въ позднѣйшее время, должны быть признаны архаическими, подлежитъ болѣе точному уясненію. Нельзя считать достаточно выясненнымъ и отношеніе такъ наз. вульгаризмовъ къ архаизмамъ, хотя наклонъ къ надлежащему разрѣшенію вопроса, въ примѣненіи къ нѣкоторымъ случаямъ, уже сдѣланъ. Для примѣра можно указать сужденіе Гейера по поводу Kroll, De Q. Aur. Symmachi studiis graecis et latinis, 1891. Для правильнаго сужденія о языкѣ какого нибудь поздне-латинскаго автора важно указать, что заимствовалъ онъ у древнихъ авторовъ. При этомъ кое-что, раньше представлявшееся вульгарнымъ, окажется архаическимъ. По отношенію къ Симмаху мы вправѣ идти, въ допущеніи архаизмовъ, довольно далеко, такъ какъ онъ самъ признается: ἀρχαΐσμὸν scribendi adfecto (Geyer въ Jahresber. Bd. 98,—1898, Ш,—s. 65—66). Во многихъ случаяхъ однако полезно не упускать изъ виду довольно тѣснаго иногда взаимоотношенія между такъ наз. народной и архаической латынью. Колебательность и нерѣшительность возможныхъ сужденій по этому предмету хорошо отразилась на изложеніи Ruckdeschel, Archaismen und Vulgarismen in der Sprache des Horaz (2 Ausg. 1911). При разсмотрѣніи архаизмовъ и вульгаризмовъ у Горація, авторъ, по его собственному заявленію, не раздѣлялъ архаическихъ и вульгарныхъ элементовъ, потому что полное различеніе ихъ, при сравнительно маломъ объемѣ преданнаго матеріала по народной латыни, въ очень многихъ случаяхъ не возможно. У римлянъ, какъ всюду и всегда, рѣчь простого человѣка хранила остатки стараго языка, изъ литературы давно исчезнувшіе. При рѣшеніи вопроса о томъ, архаиченъ или вульгаренъ какой-либо языковой элементъ,

этой склонности, какъ и тяготѣнія къ риторикѣ, заключалось въ характерѣ образованія, которое тогда получалось, но развитіе ея находилось опять въ зависимости отъ соотвѣтствующаго литературнаго теченія и моды. Архаизирующее направленіе было именно литературнымъ направленіемъ. Безспорно, всегда были писатели, которые придерживались старинной манеры рѣчи, и указаніе на это составляетъ заслугу Зиттля [1]). Однако врядъ ли былъ онъ правъ, когда защищалъ взглядъ, что нѣтъ никакого основанія обозначать направленіе, проведенное Фронтономъ, Гелліемъ, Апулеемъ и другими, какъ направленіе архаизирующее [2]). Старинныя формы и слова у писателей предшествующаго времени наблюдались только иногда, и самое появленіе у нихъ такихъ элементовъ рѣчи объясняется или личными вкусами авторовъ, или свойствомъ ихъ темы, къ которой подходилъ языкъ, носившій нѣсколько архаическій отпечатокъ. Теперь же употребленіе старинныхъ

даетъ извѣстную опору наблюденіе его въ высшихъ видахъ литературнаго стиля; однако съ совершенной увѣренностью полагаться на это также нельзя. Заключеніе объ архаическомъ характерѣ какого нибудь языкового явленія на томъ основаніи, что оно не наблюдается въ литературныхъ памятникахъ, легко можетъ оказаться ошибочнымъ, такъ какъ исчезновеніе изъ преданной литературы еще совсѣмъ не значитъ исчезновенія его изъ разговорной рѣчи. Такъ, „conandire“ отсутствуетъ въ литературѣ, хотя его существованіе засвидѣтельствовано Фестомъ. Наконецъ, мы лишь въ рѣдкихъ случаяхъ можемъ привести свидѣтельство к. н. древняго грамматика относительно архаической природы к. н. языкового явленія. Оттого по этому вопросу часто по необходимости приходится отказываться отъ опредѣленнаго рѣшенія и ограничиваться отвѣтами: „non liquet“ или „verisimile est“. По отношенію собственно къ Горацію рѣшая a priori, что вульгаризмы слѣдуетъ искать въ ямбахъ, сатирахъ и нѣкоторыхъ эпистолахъ, а архаизмы—въ одахъ, авторъ однако опять оговаривается, что это правило терпитъ въ отдѣльныхъ случаяхъ исключенія и что даже въ тѣхъ одахъ, которыя написаны самымъ возвышеннымъ стилемъ, кое-гдѣ попадаются элементы народной рѣчи (Ruckdeschel, l. c., s. 4—5).

[1]) C. Sittl, Archaismus, въ Commentationes Woelfflinianae, Lpz. 1891, s. 403—8. Неоспоримо, что литературный языкъ питался старой, какъ и народной латынью, въ которой тоже было много стариннаго. Срав. Baehrens, Beiträge zur lat. Syntax, 1912, о конструкціяхъ, державшихся, хотя не всегда одинаково, на протяженіи всей римской литературы, до поздне-латинской включительно.

[2]) Срав. Hache, Quaestiones archaicae. I. De A. Gellio veteris sermonis imitatore, Diss. Bresl. 1907, и Gorges, De quibusdam sermonis Gelliani proprietatibus, Diss. Halle 1883.

элементовъ рѣчи имѣло гораздо болѣе широкое примѣненіе, именно такое, какое условливается литературнымъ направленіемъ, имѣющимъ успѣхъ и распространенность [1]). Это была своего рода мода, и именно по преимуществу провинціальная, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что въ провинціяхъ она (какъ бываетъ со всѣми модами) держалась дольше, чѣмъ въ столицѣ. Такъ можно, кажется, заключать изъ Suetonii De grammaticis, 24, гдѣ о М. Валеріи Пробѣ изъ Берита замѣчено: legerat in provincia quosdam veteres libellos apud grammatistam, durante adhuc ibi antiquorum memoria, necdum omnino abolita sicut Romae [2]).

Первымъ основаніемъ для архаизирующаго теченія въ латинской литературѣ послужило тогдашнее школьное образованіе. Для латинскаго, какъ и греческаго, міра важенъ былъ вопросъ: встрѣчается ли то или другое слово, оборотъ или конструкція у хорошаго писателя? Если получался отвѣтъ утвердительный, въ такомъ случаѣ недоумѣнія считались устраненными. Такъ разсуждали и Апулей, изучавшій классическую латынь «aerumnabili labore», и Фронтонъ съ Гелліемъ, и если они дѣлали погрѣшности противъ auctores dicendi, то погрѣшности не сознательныя и невольныя, которыя ими были бы немедленно исправлены, если бы какой-нибудь грамматикъ обратилъ на это ихъ вниманіе [3]). Такъ же, разумѣется, должны были разсуждать и христіанскіе писатели, воспитанники школъ, устроенныхъ на античныхъ началахъ. Самое же это стремленіе къ подтвержденію словоупотребленія авторитетомъ древнихъ возникло или, по крайней мѣрѣ, рѣзко и опредѣленно обозначилось на западѣ подъ вліяніемъ аналогичной греческой теоріи. Наиболѣе отчетливо и полно провелъ эту мысль Norden, и въ этомъ его несомнѣнная заслуга. По мнѣнію Lehnert'a, автора одного изъ рефератовъ о риторической литературѣ, Норденъ лучше разъясняетъ склонность къ архаизмамъ, уси-

---

[1]) Sittl въ Jahresber. 1891, s. 231, полагалъ, что предшественники Цицерона и Виргилія почитались и читались во всѣ времена. Hoppe, De serm. Tert., 21—22, справедливо замѣтилъ, что позднѣйшіе архаисты или антикваріи подражали древнимъ больше, чѣмъ кто-либо изъ прежнихъ. А въ этомъ и заключается въ данномъ случаѣ сущность дѣла.

[2]) Geyer въ Jahresber. Bd. 98 (1898, III), s. 40. Объ архаизмахъ у Апулея разсуждали: Koziol, Der Stil des L. Apuleius, 1872, и Leky, De syntaxi Apuleiana, Diss. 1908; срав. B. ph. W. 1913, 42, 1323 f.

[3]) Sittl въ Jahresber. Bd. 40,—1884, III,—s. 333—334.

ливщуюся при Адріанѣ, когда ставитъ ее въ тѣсное отношеніе съ тогдашнимъ аттицизмомъ. Такой взглядъ можно считать установившимся [1]).

Въ атмосферѣ по преимуществу школы зарождались и развивались зачатки риторическихъ и архаическихъ особенностей рѣчи. Въ той же отчасти почвѣ, находившейся подъ постояннымъ дѣйствіемъ литературы, заключались нѣкоторыя изъ основаній и той черты христіанской латыни, которая состоитъ въ грецизмахъ. Другой средой, въ которой могли развиваться эллинизмы, былъ окружающій общественный бытъ и весь укладъ жизни.

Вліяніе греческаго языка на латинскій, начавшееся еще въ раннѣйшую пору существованія римскаго государства, съ теченіемъ времени усиливалось больше и больше, такъ какъ эллинизмъ въ той или иной мѣрѣ захватывалъ почти всѣ слои населенія. Вліяніе Греціи на римскій міръ шло широкой и временами быстрой и вмѣстѣ сильной струей еще во времена республики. Греческія слова проникали въ латинскую рѣчь чрезъ театръ, напримѣръ, еще при Плавтѣ, о чемъ свидѣтельствуетъ почти каждая страница палліатъ этого писателя. Съ утвержденіемъ принципата и имперіи, въ связи съ политическими событіями и расширеніемъ связей между Римомъ и греческимъ востокомъ, эллинское вліяніе росло, крѣпло и ширилось. Памятники римской литературы, особенно поэзіи, за это и послѣдующее, какъ и предшествующее, время свидѣтельствуютъ о непрерывавшейся тѣсной связи духовной жизни Рима съ греческою [2]). Проникновеніе греческаго образованія и языка должно было усиливаться по мѣрѣ утвержденія римлянъ въ греческомъ мірѣ и дальнѣйшаго усвоенія духовныхъ сокровищъ греческой культуры въ области литературы, фило-

---

[1]) Skutsch въ 1905 г. писалъ: Vor allem hat das Griechische in verschiedenen Literaturgattungen den Stil entscheidend beeinflusst, und das Verständniss für eine so vielberufene Spracherscheinung wie das „afrikanische" Latein wurde nach langer Verkennung erst durch Krolls (Rh. Mus. 52) und Nordens (Ant. Kunstprosa) Hinweis auf ähnliche archaisierende Phänomene im gleichzeitigen Griechisch gewonnen (Die Altertumswissenschaft in letzten Vierteljahrhundert, Eine Übersicht im Verein mit mehreren Fachgenossen bearb. von W. Kroll, Lpz. 1905, s. 318).

[2]) Сравн. напримѣръ Zwiener, De vocum graecarum apud poetas Latinos ab Ovidii temporibus usque ad primi p. Chr. n. saeculi finem usu, (Bresl. philol. Abhandlungen, hrsg. von Förster, IX, 6) Bresl. 1909. Rec.: Kalinka въ B. ph. W. 1911, 50, 1559.

софіи и теологіи. Въ Римѣ было немало людей, которые настаивали на равномѣрныхъ занятіяхъ обоими классическими языками, видя въ этомъ пользу и для собственнаго языка Рима. Сознавая недостаточность родного языка для выраженія новыхъ понятій [1]), они, какъ дѣлалъ напримѣръ еще Лукрецій, брали соотвѣтствующія слова изъ греческаго языка, которыми и пользовались или безъ перемѣнъ или съ нѣкоторыми измѣненіями. Въ знатныхъ фамиліяхъ умѣнье говорить по-гречески считалось необходимой принадлежностью образованнаго человѣка. Для знатныхъ римлянъ, практически усвоявшихъ греческій языкъ съ малыхъ лѣтъ при содѣйствіи педагоговъ и рабовъ изъ грековъ, этотъ языкъ становился какъ бы вторымъ роднымъ языкомъ. Греческую рѣчь болѣе или менѣе понимали многіе торговцы, матросы, ремесленники, рабы, что и естественно при оживленныхъ торгово-промышленныхъ сношеніяхъ Рима съ востокомъ. Кромѣ того, здѣсь жило много уроженцевъ востока, получившихъ греческое образованіе и говорившихъ между собою по-гречески. Языкъ греческій былъ распространенъ не только въ «Graeca urbs», какъ называлъ столицу имперіи Ювеналъ, но и во многихъ другихъ городскихъ центрахъ. Въ римской Африкѣ извѣстность его была весьма значительна [2]) и отразилась на латинскомъ языкѣ довольно замѣтно [3]). Изъ другихъ провинцій римскаго государства особо выдѣляется Галлія своимъ вниманіемъ къ греческой литературѣ и вообще культурѣ. Древняя Massilia (нынѣшній Мар-

---

[1]) Lucr. De rer. nat. I, 136—139: Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta difficile inlustrare Latinis versibus esse, multa novis verbis praesertim cum sit agendum propter egestatem linguae et rerum novitatem; Plin. Epist. IV, 18: inopia ac potius, ut Lucretius ait, egestate patrii sermonis; Senec. Epist. 58, 1: quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit etc.; Cic. Acad. poster. I, 6, 24: dabitis profecto, ut in rebus inusitatis... utamur verbis interdum inauditis; De orat. III, 38, 156: quod non habeas, aliunde sumas.

[2]) Въ недавнее время раскрывалъ это Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika, 1911. См. здѣсь въ особенности S. 17 ff. и 23 ff. о греческихъ вліяніяхъ въ Африкѣ, s. 150 ff. о вліяніяхъ въ литературѣ Африки въ пуническое время, s. 154 ff.—при имперіи. Срав. Joh. von Geisau, De Apulei syntaxi poetica et Graecanica, Diss. Münster 1912, и рецензію R. Helm въ B. ph. W. 1913, 42, 1323—4.

[3]) Thieling, s. 126 ff., указываетъ римскія cognomina, образованныя по греческому образцу, греческія основы съ латинскими окончаніями и суффиксами, латинскія cognomina съ греческими суффиксами и т. д.

сель), основанная за шесть вѣковъ до Р. Хр. и представлявшая сначала чисто греческую колонію, сдѣлалась распространительницею греческой культуры и внутри Галліи чрезъ посредство своихъ колоній. Она долго оставалась средоточіемъ греческаго образованія въ Галліи и не даромъ пріобрѣла названіе «галльскихъ Аѳинъ». Молодые люди въ періодъ имперіи отправлялись съ образовательными цѣлями не въ Аѳины, какъ раньше, а въ Массилію. Въ нѣкоторыхъ областяхъ Галліи знакомство съ греческимъ языкомъ нѣкоторое время было довольно распространено даже въ массѣ населенія [1]). Съ введеніемъ и постепеннымъ распространеніемъ христіанства, къ вышеуказаннымъ обстоятельствамъ, условливавшимъ вліяніе греческаго языка на латинскій, присоединилось еще новое обстоятельство, состоявшее въ особомъ значеніи эллинизма и греческаго языка, преимущественно греческаго текста Св. Писанія, въ судьбахъ латинской христіанской письменности [2]).

[1]) Denk, l. c., s. 38—39, ссылается на слѣдующее: предоставленную закономъ возможность составлять завѣщанія какъ на латинскомъ, такъ и на греческомъ языкѣ; письма Иринея, въ частности къ лицамъ женскаго пола, на греческомъ языкѣ; мученическіе акты ліонской церкви на греч. языкѣ; греческія проповѣди Поѳина, ученика Поликарпа, и т. п. Положеніе дѣла позже измѣнилось. Zschimmer, Salvianus, 1875, s. 11, указываетъ на то, что даже Авзоній, принадлежавшій къ высокообразованной фамиліи, познакомился въ дѣтствѣ лишь съ элементами греческой рѣчи (Auson. Ep. IX, 15), изучилъ же греческій языкъ уже въ позднѣйшіе годы. Предполагаемый внукъ Авзонія Павлинъ изъ Пеллы обучался въ Бордо греческому языку не у учителя, а у грековъ-рабовъ, которыхъ его родители взяли съ собою въ Галлію съ родины (изъ Pella, въ Македоніи). Paulin., Carm. Euch., v. 75 ss. Даже въ Массиліи въ V вѣкѣ были, повидимому, только латинскіе грамматики и риторы. Тѣмъ труднѣе предполагать существованіе преподавателей греческаго языка за это время въ сѣверной Галліи.

[2]) Для уясненія всѣхъ историческихъ фактовъ, опредѣлявшихъ дѣйствіе греческой рѣчи на латинскую, и для выдѣленія греческихъ элементовъ въ латинскомъ языкѣ полезно ознакомленіе съ слѣдующими изданіями:

Fr. Cramer, Dissertationis de graecis medii aevi studiis pars prior et altera, Sundiae (Stralsund) 1849. 1853.

Saalfeld, Index vocabulorum e lingua Graeca in linguam Latinam translatorum, Berl. 1874.

Saalfeld, Ergänzungen und Nachträge zum Index im Programm von Wetzlar, 1877.

Tuchhändler, De vocabulis Graecis in linguam Latinam translatis, Berl. 1876.

Слѣды вліянія греческаго языка на составъ и строй рѣчи въ христіанскихъ латинскихъ памятникахъ наблюдается довольно рано [1]). Встрѣчаются грецизмы въ латинскихъ надпи-

---

Alois Vaniček, Fremdwörter im Griechischen und Lateinischen, Lpz. 1878.

F. O. Weise, Die Griechischen Wörter im Latein (gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft), Lpz. 1882.

Saalfeld, Tensaurus Italograecus, Wien 1884.

E. Zarncke, Der Einfluss der griech. Literatur auf die Entwicklung der röm. Prosa, въ Commentationes philologae quibus Otto Ribbeckio etc., Lpz. 1888.

P. Viereck, Sermo graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt examinatur. Gottingae, 1888.

K. Sittl, Addenda zum Tensaurus Italograecus, въ Archiv, 1889, VI, s. 110—116; сравн. Arch. I, 594 f.

O. Keller, Lat. Volksetymologie und Verwandtes, Lpz. 1891, s. 1 ff., 225 ff., 322, 329 и др.

Denk, Gesch. d. gallo-fränk. Unterrichts—und Bildungswesens, 1892, passim.

Brenous, Étude sur les hellénismes dans la syntaxe latine, Paris 1895. Rec.: Archiv IX, 4, 607—8; W. f. kl. Ph. 1898, 33—34, 911—913 (Stegmann); сравн. Jahresber. CLIV (1911, III), s. 176—7, также Skutsch въ Kroll's Die Altertumswissensch. im l. V., 1905, s. 318.

H. Steinacker, Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, въ Festschrift Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902.

L. Hahn, Rom und Romanismus im gr.—röm. Osten, mit besonderer Berücksichtigung der Sprache bis auf d. Zeit Hadrians, Lpz. 1906.

L. Hahn, Romanismus und Hellenismus bis auf die Zeit Justinians. Sonderabdruck aus Philologus, 1907.

Wendland, Die hellenistisch—römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Hndb. zum N. T., hrsg. von Lietzmann), 1907. Rec.: Th. Revue, 1908, 2, 49 ff.

Проф. Н. Глубоковскій, Объ отношеніи греко-римской культуры къ сужденіямъ ап. Павла, въ „Хр. Чт." 1910, май, 611 слл., и въ отдѣльномъ изданіи: Благовѣстіе св. апостола Павла, книга 2 (1910), 982 слл. и въ друг. мѣстахъ.

Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika, Lpz. 1911. Rec.: L. Z. 1912, 11, 353—5 (Walter Otto); Th. Lz. 1912, 10, 300 (P. Wendland); The Classical Review 1912, 4, 126; W. f. kl. Ph. 1914, 11, 285 (R. v. Scala).

Traube, Vorles. und Abhandl., Bd. II. Einl. in d. lat. Phil. d. Mittelalters, ed. Lehmann, 1911, s. 83 ff.

Müller-Marquardt, Sprache der alten Vita Wandregiseli, 1912, s. 97 (литература о степени знакомства съ греч. языкомъ въ Галліи въ VII вѣкѣ).

[1]) Вліяніе здѣсь было, впрочемъ, до нѣкоторой степени обоюдное: и въ греческой письменности попадаются латинизмы. Изъ литературы по

сяхъ какъ римскихъ (въ тѣсномъ смыслѣ слова), такъ и провинціальныхъ [1]). Въ памятникахъ латинской письменности, имѣв-

---

этому предмету можно пока указать (кромѣ брошюры, имѣющей лишь историческій интересъ: S. F. Dresig, De Novi Foederis graeci latinismis merito et falso suspectis, Lips. 1726; S. F. Dresigii, A. M., Vindiciae dissertationis De Novi etc. 1732; срав. Pökel, Philol. Schriftsteller—Lexikon, 1882): Caspari, III, Excurs, 301—302 о латинизмахъ въ Евангеліи Марка, какъ и въ „Пастырѣ" Ерма; Hahn, Rom und Romanismus, 1906, s. 257 ff., 270 ff.; замѣтку: „Латинскій элементъ греческаго послѣклассическаго языка въ Новомъ Завѣтѣ" въ статьѣ „Библейскій греческій языкъ" въ „Труд. Кіев. Д. Ак." 1912, іюн., 209—210; обзоръ литературы о латинизмахъ въ Библіи, какъ и вообще о Κοινή, который представилъ St. Witkowski въ Jahresber., hrsg. von Kroll, 1912, 1—3 H., Bd. CLIX (1912, III); сравн. Bd. CXX (1904, I); сравн. также Buturas, Ein Kapitel der historischen Grammatik der griech. Sprache, Lpz. 1910, гдѣ, между прочимъ, идетъ рѣчь о вліяніи латинскаго языка на греческій въ послѣклассическое время (Glotta, IV, 4, 333); статью E. Schwyzer въ Neue Jahrb. f. d. kl. A. VII, 1901, въ обзорѣ содержанія книги Тумба („Фил. Об." XXI, отд. II, стр. 84); Ullrich, Über die Latinismen des Dio Cassius, Pr. 1912 (отзывъ M. Barone въ Bollettino di filol. class. XX, № 8), и L. Hahn, Zum Gebrauch der lat. Sprache in Konstantinopel, въ сборникѣ: Festgabe für Martin von Schanz, zum 70. Geburtstagsfeier, Würzburg 1912. Григорій Чудотворецъ въ благодарственной рѣчи Оригену упоминалъ о наставленіи его, оратора, въ латинскомъ языкѣ (см. исполненный проф. Н. Сагарда переводъ этой рѣчи въ „Хр. Чт." 1912, ноябрь, 1189 слл.). Случаи употребленія латинскихъ словъ въ родѣ „statio" въ греч. формѣ στατίων (Herm. Past. Sim. V, c. 1) или сочетаній въ родѣ „in euangelio cata Matthaeum" (у Кипріана, Филастрія и другихъ), какъ увидимъ, многочисленны.

[1]) Примѣры: „pie zeses" въ надписи отъ 307 года у Rossi, Inscr. chr. urbis Romae, I, pag. CXI, pag. 30 и 315 (сравн. Cabrol, Dict., I, 1, 832 — 3); „zesaes" = ζήσῃς въ Inscr. Hisp. chr., 39 (Carnoy, 81); „Asellae piae z", т. е. „Aselle, pie zeses" (Röm. Quartalschr. 1912, 1, 53); сравн. πιε ζεσες въ надписяхъ, приведенныхъ въ лекціяхъ † проф. А. П. Голубцова о древне-христіанской живописи, въ „Богослов. Вѣстн." 1912, апр., 653, и смѣшанную латино-греческую надпись: „ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟ Maximo victori ac triumphatori" etc., по W. f. kl. Ph. 1912, 15, 417. О литерахъ, употреблявшихся иногда для начертанія греческихъ и латинскихъ словъ, разсуждаетъ G. Nieschmidt, Quatenus in scriptura Romani litteris Graecis usi sint, Diss. Marpurgi Cattorum, 1913. (Отз. въ W. f. kl. Ph. 1914, 24, 661). О греческихъ словахъ съ латинскими окончаніями въ африканскихъ христіанскихъ надписяхъ говоритъ Thieling, s. 67 f., 75 ff., объ африканскихъ грецизмахъ — Kroll, Afr. Latein, и друг. О шутливомъ смѣшеніи греческихъ и латинскихъ словъ и формъ см. Wilamowitz, Herm. 19, 461; сравн. Kohler, Ausonius und die macaronische Poesie, въ Rh. M., 12, 434 (Teuffel, 6 Aufl. 1913, s. 271). Интересна замѣтка C. Weyman, Zur Anthologia latina epigraphica, въ Rh. Mus.,

шихъ большее или меньшее литературное значеніе, грецизмы весьма многочисленны. Для примѣра можно указать на Carm. adv. Marc. IV, 35, гдѣ мѣсто изъ Eph. 3, 15 передано въ такомъ видѣ: ex quo omnis patria in caelo terraque vocatur, между тѣмъ какъ въ Вульгатѣ греческое πατριά передано въ Ephes. 3, 15 чрезъ paternitas [1]), или на выраженіе Арнобія (27, 15 Reiff.): «o isti qui» etc., составляющее дословную передачу греческаго выраженія.

А. Садовъ.

N. F., 52 Bd. (1897), s. 302, гдѣ авторъ, разсматривая эпитафію галльскаго епископа Евтропія, въ преданномъ фрагментѣ „sinergima“ pell(it)“ видитъ указаніе на ἐνεργούμενοι. См. также O. Crusius, Kleinigkeiten zur alten Sprach—und Kulturgeschichte. II. Lateinische Schrift in griechischen Texten, въ Philologus, N. F., XVI, 1, 135—140.

[1]) Jülicher въ Gött. gel. Anzeigen, 1901, 8, 633.

О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ.

По поводу сочиненія профессора Императорской Московской Духовной Академіи священника *Вл. Н. Страхова*: Второе посланіе св. ап. Павла къ Ѳессалоникійцамъ. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ 1911. Стр. VII + 394 + II.

I.

О трудности и важности работы.—Исагогическія свѣдѣнія, спеціально—о „письмѣ Павловомъ" (II, 2) у Ѳессалоникійцевъ и о взаимоотношеніяхъ 1 и 2 Ѳесс. хронологически и филологически.

НАСТОЯЩЕЕ сочиненіе представляетъ собою «исагогико-экзегетическое изслѣдованіе», исполненное согласно требованіямъ наилучшей научной экзегетики. Профессоръ о. Вл. Н. Страховъ проникнутъ серьезнымъ сознаніемъ важности взятой задачи и въ этомъ отношеніи даже напрасно преувеличиваетъ дѣло. По его словамъ, 2 Ѳесс. «относится къ труднымъ предметамъ» изученія (стр. VII), ибо подвергается «большому сомнѣнію» въ своей подлинности, а пониманіе его «наиболѣе затруднительно вслѣдствіе темноты содержанія» эсхатологическихъ созерцаній (стр. V). Въ обоихъ этихъ пунктахъ допускается излишняя утрировка. Самъ авторъ потомъ констатируетъ, что «число защитниковъ подлинности 2-го Ѳесс. годъ отъ году увеличивается» (стр. 101), другіе же прямо говорятъ о рѣшительномъ преобладаніи подобныхъ тенденцій повсюду (Prof. *James Everett Frame*, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Edinburgh 1912, p. 42), въ частности въ Гер-

маніи и въ Америкѣ (Prof. *George Milligan*, St. Paul's Epistles to the Thessalonians, London 1908, p. LXXVIII), хотя бы и немного меньше, чѣмъ въ пользу 1 Θесс. (p. LXXII, LXXVI), при чемъ внѣшнія свидѣтельства въ его пользу (нѣсколько) выше, чѣмъ за 1 Θесс. (*J. Ev. Frame*, p. 39; *J. A. M'Clymont*, New Testament Criticism, its History and Results, London 1914, p. 237). Проф. Adolf Harnack категорически заявляетъ, что—само по себѣ—2 Θесс. производитъ впечатлѣніе подлинности (Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs въ «Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften», Jahrgang 1910, erster Halbband, Berlin 1910, S. 575), для которой вовсе не смертельны великія психологическія и литературно-историческія трудности (S. 561). Что до эсхатологіи II-й главы, то и компетентнѣйшій изъ новѣйшихъ критиковъ (*Ad. Harnack* ibid., S. 574)—† Prof. D. W. Wrede не придавалъ ей въ данномъ отношеніи особенной важности (Prof. *J. Ev. Frame*, p. 41), поскольку—вопреки прежнимъ предубѣжденіямъ противъ этого «Апокалипсиса Павлова» (см. у Rev. *R. D. Shaw*, The Pauline Epistles, Edinburgh 1903, p. 38, 1; 40—41)—здѣсь усматриваютъ весьма сильный аргументъ въ защиту 2 Θесс. (*Ad. Harnack*, l. cit., S. 260). И самъ о. Вл. Н. Страховъ справедливо утверждаетъ (стр. 98), что «новѣйшая критика, именно благодаря апокалиптическому характеру 2-го Θесс., все болѣе и болѣе склоняется къ признанію подлинности этого посланія». Отсюда очевидно, что этотъ элементъ достаточно ясенъ и понятенъ для науки, а ничуть не служитъ для нея непостижимою загадкой, если по своему содержанію примѣняется для вполнѣ опредѣленныхъ цѣлей.

Такимъ образомъ авторъ чрезмѣрно возвышаетъ существующія препятствія, но и это помогаетъ успѣху работу, потому что возбуждаетъ особенную напряженность и неослабную тщательность въ научныхъ изысканіяхъ. Послѣднія сосредоточиваются: а) на исагогико-экзегетическихъ проблеммахъ и ведутъ къ выясненію историческаго положенія 2 Θесс. и къ истолкованію его б) съ текстуально-филологической и в) библейско-богословской сторонъ. Вездѣ здѣсь несомнѣнны серьезныя усилія къ глубинѣ, всесторонности и основательности освѣщенія, хотя и не всегда они увѣнчиваются равными успѣхами, которые — въ общемъ—удовлетворительны и достаточно цѣнны. Разсмотримъ эти части съ указанныхъ точекъ зрѣнія.

Въ исагогическомъ отдѣлѣ о 2 Ѳесс. много и подробно трактуется о его «ситуаціи», каковой терминъ употребляется съ удручающимъ пристрастіемъ (стр. V, 25, 31 сл., 86, 90, 91, 104, 110, 114, 127, 128, 131, 227, 277, 356, 362). Авторъ обстоятельно обсуждаетъ и освѣщаетъ всѣ главные и частные вопросы, избѣгая неумѣстныхъ излишествъ, столь обычныхъ въ подобнаго рода трудахъ, между тѣмъ все это справедливо осуждается, потому что нимало не способствуетъ экзегетическому успѣху, а служитъ чуждымъ, антикваріатскимъ интересамъ († Prof. *Benjamin Jowett*, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans I: Text and Notes, London ^{3}1894, p. 18). Матеріалъ дается вполнѣ достаточный для ближайшихъ цѣлей, но берется онъ изъ вторыхъ рукъ, почему не всѣ свѣдѣнія отличаются отчетливостію, опредѣленностію и обоснованностію. Такъ, мы читаемъ, что «Силуана Дѣписатель постоянно называетъ сокращеннымъ именемъ—Сила» (стр. 1), а почти сейчасъ же говорится, что второе—«не сокращенное римское имя Силуанъ, но настоящее римское имя» (стр. 2). Не совсѣмъ точно обозначается онъ и «знаменитымъ предстоятелемъ іерусалимской церкви» (стр. 1—2), поскольку—въ строгомъ смыслѣ—это достоинство имѣлъ лишь св. Іаковъ, братъ Господень. Въ книгѣ Дѣяній (XVI, 8) совсѣмъ не упоминается, что во второе свое путешествіе Апостолъ Павелъ изъ Троады «намѣренъ былъ отправиться въ глубь Азіи» (—если только это не Асія, провинція—), и еще менѣе вѣроятно, что таковою была Виѳинія (стр. 4), оставленная раньше (XVI, 7). Напрасно употребляются названія городовъ Амфипо*лисъ* (стр. 5, 6) и *Б*ерія (стр. 5,$_1$, 6, 7,$_1$, 16, 17, 18, 19,$_{1.2}$, 20, 22, 52). Удивительно, что Аристархъ считается за римское имя (стр. 13 прим.), а вмѣсто извѣстнаго всѣмъ Тертія Рим. XVI 22 мы слышимъ уже о «Терціи» (стр. 2,$_2$); одинъ и тотъ же человѣкъ пишется то Іасономъ (стр. 14), то Ясономъ (стр. 52). О Ѳессалоникѣ встрѣчаемъ темное извѣстіе, что она была «заселена кромѣ мѣстныхъ еще и окрестными жителями» (стр. 6). По устарѣлымъ даннымъ сообщается, что въ ней «насчитывается до 100.000 жителей, въ томъ числѣ до 60.000 іудеевъ» (стр. 7), тогда какъ въ 1903 г. количество первыхъ опредѣлялось (у *G. F. Abbott*, The Tale of a Tour in Macedonia) въ 150.000, а вторыхъ—въ 90.000 при 30 синагогахъ, столькихъ же мечетяхъ и 12 христіанскихъ церквахъ. Недостаточно проведено, что Ѳессало-

ника—однако—всегда была «центромъ эллинскаго вліянія и цивилизаціи» (*G. Milligan*, p. XXV, XXIII) и имѣла не политарха (стр. 21), а политарховъ (но ср. стр. 7 согласно Prof. *Ernest De Witt Burton*, The Politarchs in Macedonia and elsewhere въ «The American Journal of Theology» 1898, II, p. 598—632 и отдѣльно). Изъ подражанія G. Bornemann'у невѣрно говорится о «культѣ Кабира Самофракійскаго» (стр. 8) вмѣсто подлинно существовавшаго Самоѳракійскаго культа Кавировъ [1]) и уже совсѣмъ странно, что сочиненіе Лукіана (Самосатскаго) Λούκιος ἢ Ὄνος (ср. у Prof. *Wilhelm Christ*, Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinians, München ³1898, S. 746—747) цитуется подъ страннымъ и невозможнымъ заглавіемъ «sive asinus» (стр. 8), хотя замѣчанія по сему поводу (противъ проф. прот. *Ѳ. И. Титова*, Первое посланіе св. Апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ: опытъ исагогико-критико-экзегетическаго изслѣдованія, Кіевъ 1893, стр. 24) вполнѣ резонны.

Нѣсколько больше недоумѣній вызываютъ свѣдѣнія о «Ѳессалоникійской общинѣ» на основаніи Дѣян. XVII, 4, гдѣ чтеніе колеблется между τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων (TWH Nestle Souter v. Soden) и τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων (L). Этому разногласію авторъ посвящаетъ большое спеціальное примѣчаніе (стр. 12—14) и, отвергая вторую редакцію (Prof. *W. M. Ramsay*, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen, London 1896, p. 226—227; *Jos. Knabenbauer*, Commentarii in S. Pauli Epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem въ Cursus Scripturae Sacrae, Parisiis 1913, p. 1), принимаетъ первый варіантъ, ибо, будучи необычнымъ, онъ засвидѣтельствованъ гораздо лучше (ср. Prof. *Arthur Cushman McGiffert*, A History of Christianity in the Apostolic Age, New York 1897, p. 247). Тѣмъ не менѣе о. Вл. Н. Страховъ усматриваетъ въ немъ серьезныя трудности, будто это сочетаніе содержитъ тавтологію и вноситъ несогласіе со свидѣ-

[1]) По этому предмету авторъ могъ бы почерпнуть точныя данныя и въ диссертаціи проф. *Н. И. Новосадскаго* „Культъ кавировъ въ древней Греціи“ (Варшава 1891), что колыбелью его была Самоѳракія (стр. 42), гдѣ были Самоѳракійскіе кавиры (и именно три: 2 мужскіе и 1 женскій, хотя первоначально, можетъ быть, въ формѣ мужской діады), почитавшіеся въ качествѣ божествъ свѣта въ достоинствѣ боговъ-спасителей (стр. 45 сл.); въ Македоніи, куда этотъ культъ проникъ не раньше IV в. до р. Хр., центромъ его была именно Ѳессалоника—Солунь (стр. 142).

тельствами 1 Ѳесс. о языческомъ составѣ Ѳессалоникійской церкви. Всѣ эти рѣчи весьма непонятны, являясь не совсѣмъ вразумительнымъ буквалистическимъ воспроизведеніемъ трактаціи Rev. E. H. Askwith'a (An Introduction to the Thessalonian Epistes, London 1902, p. 11—12), котораго, однако же, авторъ пробуетъ критиковать. Не сказано прямо, въ чемъ собственно заключается тавтологія, но получается она потому, что σεβόμενοι суть «прозелиты вратъ», обратившіеся къ Торѣ изъ язычества, а Ἕλλην лишено здѣсь національнаго значенія и даетъ разумѣть язычника. Въ такомъ случаѣ дѣйствительно было излишнимъ прибавлять, что іудейскіе прозелиты изъ язычниковъ были язычники (ср. † *Rud. Cornely* S. J., Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros, Parisiis 1886, p. 399, 2: «expressio ὁ σεβόμενος Ἕλλην nusquam occurrit nec apud Lucam occurrere potest, cui Ἕλλην non est nomen nationis sed nomen religionis, atque proin ὁ σεβόμενος Ἕλλην „ethnicus verum Deum colens“ est contradictio in adjecto»). Соглашаемся, что у Дѣписателя Ἕλληνες почти тожественно съ τὰ ἔθνη (Prof. *Ad. Harnack*, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, S. 55—56);— только не слѣдуетъ забывать, что въ Ѳессаликѣ язычество объединялось съ эллинизмомъ и даже покрывалось имъ, почему этнографическій моментъ обязательно мыслился въ терминѣ Ἕλλην. Впрочемъ, главное въ томъ, что σεβόμενοι вовсе не тожественны «прозелитамъ»—даже не въ томъ техническомъ позднѣйшемъ употребленіи, какое несоотвѣтственно принимаетъ авторъ (порусски см. о семъ у проф. *Вл. П. Рыбинскаго*, Религіозное вліяніе іудеевъ на языческій міръ въ концѣ ветхозавѣтной и въ началѣ новозавѣтной исторіи и прозелиты іудейства, Кіевъ 1898, стр. 56), допуская несуществовавшихъ «прозелитовъ *Торы*» [1])... Эти классы не сливались между собою фактически, и

[1]) Ужъ не произведены ли они авторомъ изъ нѣмецкихъ die Proselyten des Tores?!... См. у о. *Вл. Н. Страхова* на стр. 12, 1: „Σεβόμενοι—это прозелиты, имѣвшіе право присутствовать при іудейскомъ богослуженіи, такъ называемые «прозелиты вратъ» («*Торы*»). Отъ нихъ отличались «эллины», чистые греки, которые до обращенія въ христіанство были настоящими язычниками“ и ср. D. *G. Wohlenberg* въ Kommentar zum Neuen Testament herausg. von Prof. Th. Zahn XII (Leipzig 1909), S. 3: „Es würden also von den regelmässig zum jüdischen Gottesdienst sich haltenden eigentlichen Proselyten («*Tores*»), den σεβόμενοι, «Hellenen», unterschieden werden reine Griechen, welche bis dahin noch ganz und gar im Heidentum gestanden hatten“. „Прозелиты завѣта“ (gerej hab-berith) принадлежали къ другому классу—„прозелитовъ правды“.

первый изъ нихъ служилъ только предуготовленіемъ ко второму, обнимая всѣхъ не-іудеевъ, которые въ разныхъ формахъ проявляли свое тяготѣніе къ почитанію и культу Бога Израилева, но оффиціально не принадлежали къ іудейству и въ глазахъ послѣдняго считались собственно язычниками († Prof. *Emil Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, Leipzig ⁴1909, S. 174—175; Prof. Dr. *Joseph Felten*, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Freiburg im Breisgau 1900, S. 518—519). И Дѣписатель рѣшительно различаетъ ихъ, когда рисуетъ намъ (XIII, 43) πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων, ясно выражая, что одна «чтительность» далеко еще не констатируетъ настоящаго прозелитства, которое—иначе—предполагалось бы при ней само собою—безъ всякихъ особыхъ дополненій. Очевидно, что слово σεβόμενος устойчиво употреблялось лишь для характеристики религіозной приверженности всѣхъ не-евреевъ къ іудейству и въ этомъ смыслѣ вполнѣ естественно прилагалось какъ къ языческому эллинству, такъ и къ эллинскому язычеству. Предъ нами будутъ расположенные къ іудейству язычники, а въ Ѳессалоникѣ такими являлись именно эллины, составлявшіе главнѣйшій контингентъ населенія. Въ этомъ случаѣ сглаживается почти до исчезновенія и преувеличиваемый контрастъ съ 1 Ѳесс., ибо и по тексту Дѣян. XVII, 4 «значительный успѣхъ былъ не среди народа іудейскаго корня, но у языческихъ приверженцевъ синагоги» (*J. Ev. Frame*, p. 3). Здѣсь о. Вл. Н. Страховъ просто лишь недостаточно выяснилъ себѣ дѣло, если и о гонителяхъ адресатовъ 2 Ѳесс. пишетъ (стр. 293): «разумѣть ли подъ θλίβουσιν [I, 6] языческихъ или іудейскихъ враговъ христіанъ, или тѣхъ и другихъ вмѣстѣ,—съ точностію сказать нельзя».

Въ этомъ пунктѣ контрастъ Дѣписателя съ посланіями къ Ѳессалоникійцамъ допускается и принимается безъ надобности, въ рѣчи же объ обстоятельствахъ ихъ происхожденія онъ недостаточно устраняется и разъясняется. Замѣтенъ только нѣкоторый наклонъ противъ Дѣписателя, но если и правивиленъ Бароніевскій принципъ, что именно epistolaris historia est optima historia, то здѣсь это весьма не безспорно по смутности всѣхъ извѣстій. По Дѣян. XVII, 14 сл. Сила и Тимоѳей остались въ Веріи, а св. Павелъ былъ одинъ въ Аѳинахъ и (сначала) въ Коринѳѣ, но по 1 Ѳесс. III, 1, 2 и III, 6, яко бы, выходитъ, что въ первомъ городѣ встрѣтились всѣ

трое, а во второй Сила прибылъ раньше Тимоѳея. Сужденія автора по этому предмету не согласованы и не убѣдительны по нѣкоторой неизвѣстности данныхъ, отправленъ ли былъ Тимоѳей изъ Веріи или изъ Аѳинъ (ср. † Bishop *J. B. Lightfoot*, Biblical Essays, London 1893, p. 263). Онъ держится того мнѣнія, что Сила и Тимоѳей приходили къ Апостолу въ Аѳины (стр. 18, 19, 20, 48), но потомъ получается, какъ будто Тимоѳей былъ посланъ въ Ѳессалонику чуть ли ужъ не изъ Коринѳа (см. стр. 114 и 115 и ср. *E. H. Askwith*, p. 24, 27). Послѣднее, конечно, немыслимо и представляетъ просто лишь случайный недосмотръ, но еслибы даже вѣрно было и первое, все-таки не будетъ дѣйствительнаго противорѣчія, ибо оба реферата не заключаютъ абсолютнаго противорѣчія (Prof. *Arthur C. McGiffert*, p. 257). Дѣян. XVII, 15—16 гласитъ, что чрезъ провожавшихъ Верійцевъ Апостолъ Павелъ приказалъ Силѣ и Тимоѳею поспѣшить къ нему и ждалъ ихъ именно въ Аѳинахъ. Этимъ прямо предполагается для столь категорическаго повелѣнія точное исполненіе. Объ этомъ не упоминается, но умолчаніе ничуть не отрицаетъ его, между тѣмъ оно возможно по отсутствію всякихъ намековъ на отмѣну. Тогда открывается достаточное согласіе съ 1 Ѳесс. III, 1—2, которое—въ свою очередь—вовсе не выражаетъ того, что̀ усвояетъ ему о. Вл. Н. Страховъ, и опять допускаетъ примиреніе даже при обратномъ пониманіи. Тамъ писатель свидѣтельствуетъ, что по отправленіи въ Ѳессалонику Тимоѳея εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι. Усилительная прибавка весьма характерна и стремится внушить, что авторъ оказался теперь *въ единственномъ числѣ*. Но эта единичность была бы фиктивной, еслибы при Апостолѣ находился Сила, и ихъ было двое. Въ этомъ видѣ тезисъ о. Вл. Н. Страхова (принимаемый и у † Prof. D. *Fritz Barth*, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1911, S. 22—23; Prof. D. *Johann Weiss*, Das Urchristentum I, Göttingen 1914, S. 216) несостоятеленъ, поскольку не согласуется съ фактомъ единоличнаго апостольскаго одиночества въ разумѣемое время. Не совсѣмъ несомнѣнна и другая формула, будто въ Аѳинахъ былъ еще и Тимоѳей (*Jos. Knabenbauer*, p. 4). Въ предшествующемъ стихѣ о немъ не говорится. Правда, въ апостольской рѣчи доминируетъ форма множественнаго числа, и о. Вл. Н. Страховъ склоненъ понимать ее въ буквальномъ смыслѣ (стр. 18, 121—122, 269). Его наклонъ въ эту сторону простирается

столь далеко, что для 1—2 Θесс. онъ позволяетъ говорить объ авторахъ (стр. 49) въ лицѣ всѣхъ трехъ поименованныхъ тамъ благовѣстниковъ (стр. 26). Хотя потомъ это сужденіе и ограничивается болѣе точными указаніями (стр. 269), но нельзя забывать, что именно въ виду обычности 1 pers. plur. даже проф. George Milligan (p. 132) заключаетъ о соавторствѣ нѣсколькихъ апостольскихъ помощниковъ въ 1—2 Θесс., какъ нѣкоторыхъ другихъ (напр., для 1 Кор. называетъ Сосѳена «joint author of the letter» Prof. *W. M. Ramsay* въ «The Expositor» 1900, I, p. 26). Значитъ, это обстоятельство надо было выяснить твердо и формулировать опредѣленно. А здѣсь несомнѣнно, что филологически ἡμεῖς не отсылаетъ непремѣнно ко множественности (см. Rev. *E. H. Askwith*, 'I' and 'We' in the Thessalonians Epistles въ «The Expositor» 1911, II, p. [149—]159: «We can never forget when we read St. Paul's Epistles that while he may, in appropriate parts of them, be content to speak as if he mere only a partner in their composition by using the plural „we", yet the Epistles are really his»), которую должно принимать лишь при безспорной необходимости по фактическимъ обстоятельствамъ (см. у *Karl Dick,* Der schriftstellerische Plural bei Paulus, Halle a. S. 1900; ср. Prof. *James Hope Moulton*, A Grammar of New Testament Greek, vol. I, Edinburgh ³1908, p. 86 — 87, и въ нѣмецкомъ переводѣ: Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, Heidelberg 1911, S. 137—138). Благовѣстникъ всегда дѣйствовалъ на основаніи своего божественнаго авторитета и не передавалъ и не подкрѣплялъ его соучастіемъ другихъ, которые бы служили къ огражденію или обезпеченію, почему съ этой точки зрѣнія сомнительно, будто «Апостолъ Павелъ вообще не имѣетъ привычки отдѣлять себя отъ сотрудниковъ» (стр. 332). И самъ о. Вл. Н. Страховъ долженъ согласиться, что въ разсматриваемомъ контекстѣ ἡμεῖς не содержитъ оттѣнковъ множественности и скорѣе исключаетъ ее (стр. 19 и ср. 332), ибо въ 1 Θесс. II, 18 съ энергичностію подчеркивается, что «мы», разлучившіеся съ Θессалоникійцами и жаждавшіе снова увидѣть ихъ, обнимали собственно одного Павла, какъ къ нему же отсылаютъ и всѣ указанія относительно единоличности взаимоотношеній писателя съ читателями: Присутствіе спутниковъ не совсѣмъ допускается и замѣткой, что все изображаемое происходило не вдолгѣ по разлукѣ съ Θессалоникійцами (1 Θес. II, 17: ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες

ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας), откуда Апостолъ удалился безъ Силы и Тимоѳея. Св. Павелъ ждалъ послѣднихъ къ себѣ, но миссіонерскіе запросы побудили его къ тому, что онъ рѣшилъ остаться безъ нихъ и не приглашать въ Аѳины. Фраза 1 Ѳесс. III, 1—2 совершенно примирима съ такимъ пониманіемъ, а дальше нужно будетъ только принять, что Тимоѳей былъ посланъ въ Ѳессалонику изъ Веріи апостольскимъ распоряженіемъ, сообщеннымъ ему чрезъ посредниковъ. Позднѣйшія встрѣчи всѣхъ членовъ этой благовѣстнической тріады въ Коринѳѣ (Дѣян. XVIII, 5) понятны сами собою и во всякомъ случаѣ не встрѣчаютъ для себя затрудненій въ извѣстіяхъ Дѣописателя, который не отмѣчаетъ всѣхъ частностей. И если мы будемъ усвоять ему даже отрицаніе прихода Тимоѳея въ Аѳины, то—по моему мнѣнію—это ближе къ самосвидѣтельству апостольскому въ 1 Ѳесс.

Въ результатѣ имѣемъ, что о. Вл. Н. Страховъ напрасно затемнилъ прямыя историческія данныя и осложнилъ искусственными неясностями обстоятельства созиданія Ѳессалоникійской церкви. Естественно, что это отразилось нѣкоторою примрачностію и въ обрисовкѣ позднѣйшихъ апостольскихъ связей съ нею, разрѣшившихся спеціальными посланіями. Изъ послѣднихъ насъ занимаетъ здѣсь лишь второе, — и вотъ о поводахъ и побужденіяхъ къ нему далеко не все отчетливо освѣщается въ обозрѣваемомъ сочиненіи. Главнѣйшимъ была эсхатологическая напряженность, *яко уже настоитъ день Христовъ* (2 Ѳесс. II, 2), но она вызывалась и окончательно обострилась особыми условіями. Апостолъ обозначаетъ ихъ, заповѣдуя Ѳессалоникійцамъ не волноваться отъ подобныхъ мыслей μήτε διὰ πνεύματος, μήτε διὰ λόγου, μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν. Эти термины и въ отдѣльности и во взаимной комбинаціи анализируются у о. Вл. Н. Страхова тщательно и всесторонне, однако не получаютъ выдержаннаго и убѣдительнаго истолкованія. По словамъ автора, «πνεῦμα есть пророчество, произносимое подъ вліяніемъ Божественнаго Духа», и «является выраженіемъ настроенія, вдохновлявшаго и одушевлявшаго общину» (стр. 36), но фактически обнимаетъ «пророческія рѣчи (стр. 115, 323) въ богослужебныхъ (религіозныхъ) собраніяхъ» (стр. 45, 47), гдѣ «главное участіе принимали пророки, особенно тѣ, которые, подобно Даніилу, умѣли яркими красками рисовать картину будущаго пришествія Христа, наступленія Его славнаго Царства и

побѣду Его надъ антихристомъ (стр. 11). Вообще, πνεῦμα—это были «голоса пророковъ», «надѣленныхъ харизматическими дарованіями», «постоянно раздававшіеся или во время общественныхъ богослуженій или въ частныхъ кругахъ» (стр. 69), при чемъ «дѣйствіемъ св. Духа человѣкъ выходитъ изъ предѣловъ собственной мысли и рѣчи и говоритъ то, что ему внушаетъ Духъ Божій, не давая себѣ яснаго отчета въ содержаніи своего пророческаго слова» (стр. 322). Значитъ, разумѣется «рѣчь боговдохновенная» въ отличіе отъ «простой человѣческой рѣчи» (стр. 323). Очевидно, о. Вл. Н. Страховъ предполагаетъ функціонировавшій въ первенствующей церкви даръ пророчества и (неудачно) старается точнѣе описать его. Нельзя сказать, чтобы впечатлѣніе получалось ясное, какъ не обоснована спеціальною аргументаціей и самая кардинальная предпосылка, будто πνεῦμα знаменуетъ именно пророчество, между тѣмъ отъ этого тезиса авторъ отправляется и при опредѣленіи λόγος'а. Еще болѣе сомнительно примѣненіе подобной идеи къ дальнѣйшему, гдѣ читаемъ, что мысль о немедленной близости парусіи ошибочна, а она мотивировалась διὰ πνεύματος, которое тоже будетъ невѣрнымъ, однако было «пророческимъ словомъ, произносимымъ подъ вліяніемъ Божественнаго Духа» (стр. 322), тогда какъ по ходу рѣчи представлялась бы согласнѣе интерпретація Тертулліана (стр. 149): «neque per spiritum neque per sermonem, scilicet *pseudoprophetarum*». (De resurrectione carnis 24: Migne lat. II, col. 828). Авторъ слишкомъ утрировалъ божественность въ содержаніи πνεῦμα и сдѣлалъ приложеніе его къ контексту непонятнымъ, открывъ мѣсто для обратныхъ истолкованій.

То же самое получилось и съ λόγος'омъ, каковое—«въ противоположность πνεῦμα—обозначаетъ самопроизвольное выраженіе собственныхъ мыслей» (стр. 36, 322) въ видѣ «устныхъ извѣстій» (стр. 39, 40, 45—46, 47, 115). Это «простая человѣческая рѣчь» (стр. 323), но въ такомъ случаѣ непостижимо, почему она могла пріобрѣсти столь внушительную и возбуждающую авторитетность наряду съ «пророчествомъ»?

Недоумѣніе по сему предмету авторъ разрѣшаетъ особыми сужденіями касательно сочетанія ὡς δι' ἡμῶν, обычно примѣняемаго только къ упоминанію посланія (см. и Rev. Prof. *James Moffatt* въ The Expositor's Greek Testament, London 1910, p. 40), какъ подложнаго (проф. о. *І. В. Борковъ*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа по Еванге-

лію и Посланіямъ св. Апостоловъ, Казань 1906, стр. 347; Rev. *R. D. Shaw,* The Pauline Epistles, Edinburgh 1903, p. 38; *F. Prat* S. J., La théologie de Saint Paul I, Paris 1908, p. 113; Prof. Dr. *Carl Clemen,* Paulus, sein Leben und Wirken II, Giessen 1904, S. 187; Privatdoz. Dr. *Fritz Tillmann*, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen въ «Biblische Studien» herausg. von Prof. Dr. O. Bardenhewer XIV, 1—2, Freiburg im Breisgau 1909, S. 9). По его мнѣнію, эти слова «всего проще соединять съ двумя непосредственно предшествующими членами — λόγου и ἐπιστολῆς (стр. 35 — 36, 322—324; см. и Prof. *C. Toussaint,* Épitres de Saint Paul I, Paris 1910, p. 150,2) и нельзя относить къ πνεῦμα, ибо «одушевленная» «пророческая боговдохновенная рѣчь требуетъ личнаго присутствія пророчествующаго» (стр. 36, 323). Едва ли нужно раскрывать, что для простой человѣческой рѣчи, самопроизвольно выражающей собственныя мысли, это еще болѣе необходимо, поскольку божественныя вѣщанія не всегда совершаются чрезъ посредство человѣческое (ср. Ін. XII, 28 сл.). Можно согласиться, что πνεῦμα было авторитетно само по себѣ и не нуждалось въ апостольской санкціи, какая являлась желательною для обыкновеннаго человѣческаго слова. Но въ чемъ же она состояла и была ли достаточна?—это не очевидно прямо и раскрывается лишь замѣчаніями по поводу ἐπιστολή.

Здѣсь разумѣются «письменныя извѣстія» (стр. 39, 45—46, 47, 115) въ особомъ посланіи, принадлежность коего себѣ св. Павелъ отрицаетъ дальнѣйшею прибавкой (стр. 324). Тѣмъ не менѣе «о дѣйствительной поддѣлкѣ при жизни апостола совершенно не можетъ быть и рѣчи, потому что отношенія апостола къ общинамъ были въ высшей степени свѣжи и непосредственны, его наставленія пользовались высокимъ авторитетомъ и его посланія сохранялись, какъ драгоцѣнный памятникъ апостольскаго участія и общенія» (стр. 37 и ср. 70). Эта характеристика «прекраснаго состоянія христіанской жизни Ѳессалоникійскихъ христіанъ» (стр. 283—284) нѣсколько неожиданна, разъ мы слышимъ, что невысокіе умственно и малоразвитые Ѳессалоникійцы (стр. 117, 130) «забыли» первоначальныя апостольскія наставленія (стр. 27, 91, 92, 93) и «ложно истолковали первое посланіе» (стр. 90), «недостаточно ясно понявъ» (стр. 127) и оцѣнивъ его (стр. 277), обнаружили нѣкоторую небрежность (стр. 92—93), отнес-

лись невнимательно къ устнымъ внушеніямъ и исказили ихъ (стр. 115—116). Въ такой атмосферѣ мыслимы даже неблагонамѣренныя злоупотребленія, но пока въ нихъ нѣтъ надобности, ибо не видно, чтобы разумѣемое посланіе исходило *не* отъ членовъ Ѳессалоникійской общины, а могло быть занесеннымъ въ нее со стороны. Тогда подложность оказывается исторически допустимой. Отрицая ее, о. Вл. Н. Страховъ только запутываетъ свои соображенія. По нему, «въ древности во главѣ посланій и писемъ обыкновенно надписывались имена ихъ авторовъ», въ силу чего нельзя принять «еще болѣе сомнительнаго» предположенія о безымянности письменнаго документа, упоминаемаго во 2 Ѳесс. II, 2 (стр. 38). Но эта аргументація опровергается наличностію посланія къ Евреямъ, которое со вредомъ для дѣла не рѣдко игнорируется авторомъ, и ведетъ къ заключенію, что если ἐπιστολή 2 Ѳесс. II, 2 было не подложно и не безымянно и считалось Павловымъ, то—значитъ—оно было подлиннымъ апостольскимъ писаніемъ. Однако такая идея рѣшительно устраняется, поскольку то посланіе прямо называется «апокрифическимъ» (стр. 131), гдѣ «распространялись письменныя извѣстія отъ имени ап. Павла» (стр. 47, 70), которому приписывались (стр. 115, 116). Для обезпеченія этого мнѣнія о. Вл. Н. Страховъ вынужденъ отказаться отъ своихъ прежнихъ сужденій и согласиться, что «въ надписаніи посланія, появившагося въ Ѳессалоникійской церкви, не стояло имени его автора», а «это легко могло случиться потому, что общинѣ были извѣстны тѣ лица изъ среды лицъ, окружавшихъ Павла, которыя были дѣйствительными авторами какого-то посланія и которыя выдавали это посланіе за Павлово посланіе или, точнѣе, содержащееся въ этомъ посланіи ученіе о наступленіи дня Господня, на основаніи, можетъ быть, неправильнаго истолкованія словъ 1 Ѳесс. 5, 1 ff. [sic!] или 1 Ѳесс. 4, 15, безо всякаго дурного умысла приписали самому ап. Павлу» (стр. 39). Помимо противорѣчія прежнему,—эта фраза (сходная съ сужденіемъ Prof. Dr. *Theodor Zahn*'а, Einleitung in das Neue Testament I, Leipzig ^{3}1906, S. 167) заключаетъ внутреннія неясности и несообразности. За время между 1 и 2 Ѳесс. исторія не знаетъ при Апостолѣ приближенныхъ спутниковъ, которые бы считали себя полномочными и компетентными излагать его мысли по тревожному и важнѣйшему вопросу безъ совѣта съ нимъ на свой страхъ и по

собственному соображенію. При этомъ свое толкованіе они сами выдали за Павлово, не пожелавши даже спросить благовѣстника, и намѣренно увѣряли въ этомъ читателей, которые лишь вслѣдствіе такихъ утвержденій усмотрѣли здѣсь апостольскія внушенія. Правдоподобно ли все это въ близкихъ ко св. Павлу людяхъ, и не правильнѣе ли за такую дерзость приравнивать ихъ съ Тертулліаномъ (стр. 149) къ лжеапостоламъ (De resurrectione carnis 24 ap. Migne lat. II, col. 828:... neque per epistolam, scilicet *pseudoapostolorum*) какъ нынѣ иногда видятъ въ нихъ іудаистовъ († Prof. Dr. *Moritz v. Aberle*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg im Breisgau 1877, S. 183; Prof. D. *Adolf Deissmann*, Paulus, Tübingen 1911, S. 147)? Во всякомъ случаѣ Ѳессалоникійцы признали данное посланіе за Павлово по его содержанію, гдѣ были прямыя указанія въ этомъ смыслѣ. Иначе въ богослужебныхъ собраніяхъ кто-нибудь изъ членовъ Ѳессалоникійской церкви возбудилъ бы сомнѣнія и выразилъ протестъ. Коль скоро объ этомъ не говорится,—мы должны думать, что письменный документъ имѣлъ вполнѣ удовлетворительную видимость Павлова писанія, а тогда это посланіе никоимъ образомъ не могло быть невиннымъ изобрѣтеніемъ (ср. *J. Ev. Frame*, p. 247), и по отношенію къ нему ожидалось бы рѣшительное изобличеніе со стороны Апостола.

Въ концѣ концовъ о письмѣ—по его происхожденію, характеру и вліянію—получается—при такомъ предположеніи—совершенная неясность, которая распространяется и на предшествующее, поелику остается загадочнымъ, было ли «слово» дѣйствительно апостольскимъ, или напрасно усвоялось благовѣстнику,—кѣмъ, въ какомъ смыслѣ и по какимъ мотивамъ? Неизвѣстно также, совпадаютъ ли писавшіе съ говорившими? Вторые, конечно, были въ самой Ѳессалоникѣ, чего о первыхъ нельзя думать, ибо въ этомъ случаѣ они открыли бы свое авторство или—при умолчаніи о семъ—превратились бы въ злостныхъ преступниковъ, коварно злоупотребившихъ именемъ апостольскимъ. При отожествленіи говорившихъ и писавшихъ былъ бы фактически одинъ источникъ, не дозволявшій раздѣленія на два равноправныхъ элемента, а при обособленіи будетъ непостижимо, какимъ образомъ совпали между собою въ общемъ убѣжденіи независимыя взаимно лица, которыхъ опять было бы напрасно расчленять на самостоятельную двоицу, если глаголавшіе просто лишь комментировали посланіе.

Всѣ эти загадки свидѣтельствуютъ, что 2 Θесс. II, 2 понятно и освѣщается у о. Вл. Н. Страхова неправильно ни въ цѣломъ, ни въ комбинаціи своихъ частей, поелику въ результатѣ даются туманности и антиноміи. Разъ πνεῦμα констатируетъ богодухновенныя вѣщанія, то такими будутъ и равныя по положенію λόγος и ἐπιστολή, а коль скоро послѣднее сознательно, но неосновательно прикрывалось апостольскимъ авторитетомъ, тогда это будетъ не менѣе вѣрно и для первыхъ двухъ, что и вдохновеніе и глаголаніе были ошибочнымъ извращеніемъ Павловой проповѣди. Тутъ tertium non datur по самой неестественности чего-либо третьяго. Это безспорно и грамматически по одинаковой условливающей энергіи всѣхъ членовъ (чрезъ διά) и по тожественному взаимоотношенію ихъ (при помощи μήτε). Но что̀ именно наиболѣе справедливо изъ остальныхъ двухъ возможностей? Для прочнаго отвѣта надо прежде всего опредѣленно выяснить самыя событія въ ихъ фактическихъ перипетіяхъ. Θессалоникійцы сподобились благодатнаго просвѣщенія чрезъ Апостола и были тверды въ своемъ христіанскомъ бытіи по прочности въ апостольскомъ наставленіи. Все у нихъ созидалось и держалось св. Павломъ, имѣя въ немъ незыблемый фундаментъ, при чемъ внутреннее настроеніе закрѣплялось внѣшнимъ поведеніемъ. Дальше происходитъ довольно прискорбное измѣненіе, когда внутреннее напряженіе (σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός) отражалось во внѣшнемъ смятеніи (θροεῖσθαι). Отсюда слѣдуетъ, что поколебался самый основной базисъ, какимъ являлся великій просвѣтитель. Должно бы получиться предательство по отношенію къ нему, но этого не было, ибо Θессалоникійскіе христіане продолжали считать себя вѣрными апостольской проповѣди и ревностными въ ея примѣненіи, какъ не обличаетъ ихъ въ противномъ и св. Павелъ. Въ такомъ случаѣ могло быть только новое дѣйствіе прежняго авторитета, развивающаго и приспособляющаго свое вліяніе съ равно обязательною силой. Лишь при наличности подобнаго равенства мыслима была происшедшая трансформація, и Θессалоникійцы были убѣждены, что они стоятъ несокрушимо на апостольскомъ основаніи. Для нихъ новые факторы были безусловно тожественны прежнему и совпадали съ нимъ. Вѣрующіе поколебались единственно потому, что поименованныя причины имѣли для нихъ полную апостольскую важность, и вызванный ими переворотъ почитался совершившимся какъ бы чрезъ

самого благовѣстника, котораго онѣ равноправно замѣняли. Безъ этого Ѳессалоникійцы не рѣшились бы пошатнуться и уклониться отъ стараго пути или допустить недозволенныя новшества, продолжая исповѣдывать себя преданными учениками Павловыми. Въ ихъ сознаніи дѣйствовавшіе въ этомъ процессѣ мотивы были истинно апостольскими, и они смутились отъ духа, слова и посланія потому, что приравнивали ихъ къ самому Павлу, полагая, что «подвизаются» именно имъ самимъ, хотя и не личнымъ, непосредственнымъ присутствіемъ. Для нихъ διὰ πνεύματος, διὰ λόγου и δι' ἐπιστολῆς были абсолютны эквивалентны съ δι' ἡμῶν [1]). Въ силу этого ὡς не отрицаетъ отношеніе послѣдняго сочетанія ко всему предшествующему, а рѣшительно утверждаетъ его, констатируя всецѣлое равенство между обоими рядами (см. и *J. C. West* въ «The Journal of Theological Studies» XV, 57 [October 1913], p. 66; *J. Ev. Frame*, p. 246—247). Въ нихъ одинъ замѣнилъ другой по внутреннему тожеству, которое будетъ свойственно всѣмъ членамъ, ибо каждый вліялъ на Ѳессалоникійцевъ съ одинаковою апостольскою авторитетностію, безъ которой не могъ бы и претендовать даже на минимальное участіе въ преобразованіи господствовавшаго апостольскаго строя.

Сдѣдовательно, всѣ три условливавшія начала принимались въ собственномъ достоинствѣ апостольскомъ и всякое изъ нихъ было для читателей Павловымъ. Для первыхъ двухъ данное примѣненіе нимало не затруднительно, поелику въ Ѳессалоникѣ апостольское благовѣствованіе было не въ словѣ только, но и въ силѣ, и во Святомъ Духѣ, и со многими удостовѣреніями (1 Ѳесс. I, 5), при чемъ христіане восприняли слышанное, какъ истинное Слово Божіе (1 Ѳесс. II, 13). Проповѣданіе апостольское было вдохновеннымъ словеснымъ учительствомъ и въ этомъ качествѣ трактовалось Ѳессалоникійцами вполнѣ правильно. Это были несомнѣнные факты, но тогда сходное должно думать и о посланіи, что оно тоже было апостольскимъ. Въ согласіи съ подавляющимъ большин-

[1]) Только отсюда объясняется вполнѣ удовлетворительно διά при ἡμῶν, которое было бы непонятно для обозначенія авторства, почему и late († 19 апрѣля 1855 г.) *Frederick Field* предполагалъ возможнымъ (Notes on the Translation of the New Testament being the Otium Norvicense, pars tertia, Cambridge 1899, p. 202) ὡς δή ἡμων (согласно A s t, Lex. Plat. II, 586: „cum irrisione quadam plerumque ponitur ὡς δή“), но для сего нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній.

ствомъ экзегетовъ, о. Вл. Н. Страховъ энергически отвергаетъ подобное толкованіе, однако соотвѣтствующая аргументація не обладаетъ неотразимою убѣдительностію. По его сужденію (стр. 36—37), ὡς δι' ἡμῶν отрицаетъ принадлежность λόγος и ἐπιστολή Апостолу, между тѣмъ фактически этого вовсе нѣтъ [1]). Св. Павелъ говоритъ не болѣе того, что тамъ не содержится лишь волновавшаго мнѣнія въ столь острой и крайней формѣ. Устраняется не бытіе самыхъ причинъ въ Ѳессалоникійской оцѣнкѣ, а только ошибочные выводы изъ нихъ, какъ это дѣлается и касательно πνεῦμα. Въ противномъ случаѣ проще и полезнѣе для цѣли было сказать прямо, что ни того, ни другого совсѣмъ не было, когда сразу прекращались всякіе разговоры. Апостолъ ведетъ свою рѣчь совсѣмъ иначе, заповѣдуя, чтобы Ѳессалоникійцы не колебались отъ всѣхъ перечисленныхъ причинъ, наличность и важность которыхъ этимъ вполнѣ допускаются. И по существу всѣхъ историческихъ условій гораздо вѣроятнѣе злоупотребленіе или недоразумѣніе въ готовомъ, чѣмъ собственное изобрѣтеніе его, всегда до извѣстной степени зазорное и заслуживавшее рѣзкаго пресѣченія, хотя бы, ради предотвращенія худшихъ золъ. Вѣдь терпимость къ «подлогу благочестивому» открывала просторъ для всякихъ пагубныхъ контрафакцій, а это требовало энергическихъ предупрежденій, но мы не видимъ даже намековъ этого рода.

Затѣмъ, о. Вл. Н. Страховъ заявляетъ (стр. 36): «нельзя далѣе подъ ἐπιστολή разумѣть здѣсь первое посланіе еще и потому, что ἐπιστολή стоитъ здѣсь безъ члена, и поэтому не можетъ указывать на опредѣленное, извѣстное посланіе апостола, т. е. въ данномъ случаѣ на 1 Ѳесс.». Но это пустая мелочность, лишенная всякаго вѣса, поелику тутъ вовсе не нужно было никакой особой опредѣлительности, разъ тогда имѣлось одно и единственное посланіе апостольское къ Ѳессалоникійцамъ:—для чего или для кого было бы спеціально опредѣлять столь опредѣленное само по себѣ для всѣхъ? И во 2 Ѳесс. II, 15 св. Павелъ пишетъ δι' ἐπιστολῆς, хотя мыслитъ, конечно, свое посланіе (*J. Ev. Frame*, p. 284; *Jos. Knaben-*

---

[1]) Съ этимъ соглашается даже *Jos. Knabenbauer* (p. 133), который, какъ будто признавъ подложность упоминаемаго въ 2 Ѳесс. II, 2 письма (p. 11), потомъ говоритъ, что скорѣе тутъ констатируется лишь ходившіе въ общинѣ слухи о (новомъ) посланіи Павловомъ (p. 133—134).

bauer, p. 12, 15, 154), вполнѣ опредѣленное, какъ фактически существующее. По внѣшности нѣсколько внушительнѣе ссылка (ср. *Fr. Tillmann*, S. 9, 1; *Jos. Knabenbauer*, p. 12, 133, 166), что—при отнесеніи 2 Ѳесс. II, 2 къ 1 Ѳесс.—«собственноручная приписка и предостереженіе отъ неподлинныхъ посланій въ 3, 17 лишаются мотива, который дѣлалъ бы понятными эту приписку и предостереженіе» (стр. 36—37), между тѣмъ теперь для Апостола «было существенно необходимо условиться [съ Ѳессалоникійцами] насчетъ дѣйствительныхъ, подлинныхъ его посланій» (стр. 39) и предотвратить повтореніе подобныхъ злоупотребленій въ будущемъ (стр. 381). Но что касается «условливанія», то оно едва ли вѣроятно, ибо ни откуда не слѣдуетъ, чтобы св. Павелъ предвидѣлъ или обѣщалъ свои новыя письменныя обращенія въ Ѳессалонику. Литературныя сношенія вовсе не входили въ благовѣстническіе интересы и допускались по фактической вынужденности. Апостолъ вообще предпочиталъ личныя воздѣйствія или пользовался посредствомъ своихъ учениковъ и сотрудниковъ, какъ это было и съ Ѳессалоникійцами. Этому благовѣстническому методу св. Павелъ никогда не измѣнялъ въ принципѣ, а потому до крайности сомнительно, чтобы въ столь раннюю эпоху онъ помышлялъ о широкой письменной производительности. Для сего потребны настоятельныя причины въ начавшейся и сильно угрожавшей подложности. Но при упоминаніи объ ἐπιστολή совсѣмъ нѣтъ указаній на возможность аналогичныхъ ему литературныхъ контрафакцій, о чемъ было бы умѣстнѣе замѣтить въ ближайшей связи, чѣмъ говорить послѣ—безъ прямого соотношенія съ мотивирующимъ поводомъ. Казалось бы, что для самого о. Вл. Н. Страхова всего менѣе мыслимо столь напряженное опасеніе подложности. Мы знаемъ, что онъ упорно отвергаетъ самую ея возможность по фактической недопустимости сего въ тѣ времена (см. выше стр. 477). Но, разумѣется, Апостолъ не хуже его долженъ былъ знать и понимать это, а тогда нарочитыя предостереженія были бы фактически необоснованными и теоретически невѣроятны. Въ результатѣ намъ пришлось бы все цѣло согласиться съ тѣми авторами, которые усматриваютъ во 2 Ѳесс. Ш, 17 свидѣтельство неподлинности посланія, какъ принадлежащаго позднѣйшему, неапостольскому періоду (стр. 131; см. Dr. *G. A. van den Bergh van Eysinga*, Radical Views about the New Testament, translated by S. B. Black, London 1912, p. 73). Однако апостольскія слова вовсе не

имѣютъ такого характера. Самъ о. Вл. Н. Страховъ справедливо отмѣчаетъ (стр. 85—87, 380—381), что собственноручныя приписки были общепринятою практикой древности при господствѣ диктанта, почему вовсе не вызывались наличностію подлоговъ и ничуть не отсылаютъ къ нимъ (см. *J. Ev. Frame*, p. 311; Prof. *Ad. Deissmann*, Licht vom Osten, Tübingen $^{2-3}$1909, S. 108,5, 113; проф. *С. М. Заринъ*, Современныя открытія въ области папирусовъ и надписей въ ихъ отношеніи къ Новому Завѣту, Спб. 1914, стр. 15—16, и въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1914 г., № 4, стр. 444—445). Нашъ авторъ называетъ (стр. 381) два такихъ случая, гдѣ совсѣмъ не содержится подобныхъ ассоціацій (1 Кор. XVI, 21. Кол. IV, 18), но можно бы еще яснѣе выдѣлить типичный въ этомъ смыслѣ примѣръ Гал. VI, 11. Вездѣ тутъ данное обстоятельство нарочито подчеркивается по особымъ причинамъ, а онѣ были и въ разсматриваемомъ посланіи. Послѣднему усвояется спеціальное назначеніе дисциплинарнаго свойства (2 Θесс. III, 14): εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν διὰ τῆς ἐπιστολῆς τοῦτον σημειοῦσθε. Въ этой фразѣ взаимная комбинація элементовъ нѣсколько спорна. О. Вл. Н. Страховъ связываетъ διὰ τῆς ἐπιστολῆς съ τῷ λόγῳ ἡμῶν, разумѣя настоящее, письменное апостольское слово, при чемъ если безчинные члены общины не послушаютъ послѣдняго, то остальные должны имѣть ихъ на примѣтѣ (стр. 375—378). Пониманіе—возможное (*J. Ev. Frame*, p. 309), но не единственное и не самое вѣроятное. Было всѣмъ и сразу очевидно, что рѣчь идетъ о ближайшемъ письменномъ распоряженіи, такъ что выразительное обозначеніе сего оказывалось совершенно ненужнымъ. Съ другой стороны, и обязанность «замѣчать» заблуждающихся братьевъ не требовала апостольскаго повелѣнія, а была самопонятнымъ христіанскимъ долгомъ. Естественно, что онъ въ Θессалоникѣ исполнялся, и именно поэтому узналъ о прискорбныхъ ненормальностяхъ св. Павелъ, которому донесли Θессалоникійцы. Необходимы были дальнѣйшія мѣры, чтобы водворить надлежащій порядокъ, который подвергался опасности даже отъ самой ревности усердныхъ исправителей. Вѣрно и удачно защищаютъ (*J. Ev. Frame*, p. 310), что во 2 Θесс. III, 15 главное удареніе сосредоточивается на μὴ... ἡγεῖσθε, а не на νουθετεῖτε, откуда вытекаетъ, что Θессалоникійцы смотрѣли слишкомъ сурово на заблуждающихся и готовы были на радикальныя средства. Въ этихъ условіяхъ рекомендація про-

стого «обращенія вниманія» была бы совсѣмъ неподходящею. Надобны были точныя практическія указанія, а такія предлагаетъ самое посланіе, почему и слѣдовало поступать согласно ему [1]). Способъ дѣйствія означается глаголомъ σημειοῦσθαι, который всего естественнѣе толковать соотвѣтственно ближайшему (III, 17) σημεῖον (ср. у проф. *С. М. Зарина* на стр. 15,₆ и въ «Христ. Чтеніи» 1914 г., № 4, стр. 444,₆). Это не общая отмѣтка, но спеціальный знакъ со строго опредѣленнымъ содержаніемъ и значеніемъ, что снабженное имъ посланіе есть истинно апостольское. Ясно, что и тамъ заповѣдуется запечатлѣвать безчинныхъ чѣмъ-либо типическимъ и конкретнымъ, когда тѣ лица получали подлинную оцѣнку для другихъ и даже въ собственныхъ глазахъ. Все это давалось настоящимъ посланіемъ, которымъ и должны были знаменоваться непослушные, какъ подлежащіе его запечатлѣнію и соотвѣтственному исправленію. Ихъ объявляли въ богослужебномъ собраніи повинными въ безпорядочности на основаніи апостольскаго посланія и въ качествѣ врачуемыхъ подвергали узаконенной въ немъ (III, 14) дисциплинѣ—отлученія отъ братскаго общенія. Это пониманіе тѣмъ возможнѣе, что отвѣчало практической нуждѣ въ замѣнѣ строгихъ карательныхъ мѣръ отверженія цѣлительнымъ вліяніемъ спасительной любви. Если говорится (у о. Вл. Н. Страхова на стр. 375 и см. † Bishop *Charles J. Ellicott*, St. Paul's Epistles to the Thessalonians, London ⁴1880, p. 133), что для него было болѣе естественной и простой разстановка τοῦτον διὰ (τῆς) ἐπιστολῆς (безъ члена), то едва ли это вѣрно, ибо удареніе не на лицахъ, совершенно извѣстныхъ всѣмъ, а именно на самыхъ средствахъ, которыя предрѣшали весь modus agendi. И о. Вл. Н. Страховъ всего менѣе можетъ оправдываться грамматическими тонкостями, если тутъ же говоритъ (по поводу сочетанія τῷ λόγῳ ἡμῶν съ διὰ τῆς ἐπιστολῆς безъ связующаго τῷ, для чего см. у † Bishop *Charles J. Ellicott*, p. 133*b*), что «апостолъ свободно обращается съ конструкціей классической грамматики» (стр. 376). Впрочемъ, при всякихъ толкованіяхъ несомнѣнно, что самъ св. Павелъ придаетъ особенную важ-

[1]) Этимъ устраняется возраженіе Prof. *George Millgan*'а (p. 117), что членъ въ διὰ τῆς ἐπιστολῆς даетъ знать письмо не будущее (отъ Ѳессалоникійцевъ или самого Апостола Павла), но уже существующее, а это такъ и есть по нашему толкованію.

ность своему посланію, а потому вполнѣ натурально, что оно «знаменуется» и санкціонируется спеціальнымъ образомъ.

Теперь исчезаетъ послѣдній намекъ на какую-либо подложность, и мы получаемъ опору утверждать, что во 2 Θесс. II, 2 позволительно разумѣть 1 Θесс. Хотя эта идея принимается не столь многими учеными (напр., Prof. Dr. *Hub. Theophil Simar*, Die Theologie des heiligen Paulus, Freiburg im Bresgau ²1883, S. 259; † Prof. *Willibald Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie II, Halle a. S. ²1896, S. 260; Prof. *Franz Sales Trenkle*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg im Bresgau 1897, S. 18; Prof. *Arthur C. McGiffert*, p. 253; *E. H. Askwith*, An Introduction to the Thessalonian Epistles, London 1902, p. 98—99; Lic. *Wilhelm Lueken* въ Die Schriften des Neuen Testaments herausg. von Prof. Johannes Weiss II, Göttingen 1907, S. 21; Prof. D. Dr. *Paul Feine*, Theologie des Neuen Testaments, Leipzig ²1912, S. 466; *Willaughby C. Allen* and *L. W. Greensted*, Introduction to the Books of the New Testament, Edinburgh 1913, p. 104, 1; † Prof. *Adolf Hausrath*, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller I, Berlin 1908, S. 391—392 Anm.; *J. E. Frame*, p. 246—248; *Ad. Harnack* l. cit., S. 568), но она вполнѣ допустима научно и заключаетъ немалыя преимущества. Ею болѣе отчетливо освѣщается историческое осложненіе по его происхожденію и характеру. Для него называются три причины, а тутъ и является крайне загадочнымъ, что могло прибавлять простое учительное слово къ боговдохновенному вѣщанію? Если же всѣ ихъ прилагать къ миссіонерскимъ соотношеніямъ Апостола Павла съ Θессалоникійцами, то πνεῦμα пріобрѣтаетъ собственную энергію, указывая благовѣствованіе въ Духѣ Святомъ, которое сопровождалось многими удостовѣреніями (1 Θесс. I, 5), конечно, чрезвычайнаго свойства. Это были чудесныя знаменія, и они какъ въ началѣ, такъ и послѣ оставались убѣждающими наряду со словомъ ученія и письменными вразумленіями. Что до связи съ напряженными «парусійными» томленіями, то уже по обращеніи своемъ Θессалоникійцы стали ожидать съ небесъ Сына Божія, избавляющаго отъ грядущаго гнѣва (1 Θесс. I, 9—10), чего не исключало и 1 Θесс. Эти же факторы сохранялись у нихъ и потомъ, когда развилась «парусійная» обостренность. Очевидно, послѣдняя питалась прежними источниками, а въ такомъ случаѣ и корень эсхатологическаго кризиса былъ не въ новыхъ, постороннихъ причинахъ, создавшихъ

его, но во внутреннихъ переживаніяхъ самихъ Ѳессалоникійцевъ, которые въ старомъ усмотрѣли нѣчто особое въ силу своего внутренняго настроенія. Это помогаетъ лучше понять и вѣрнѣе оцѣнить всю картину. Наконецъ, отсюда точнѣе раскрываются и взаимоотношенія 1 и 2 Ѳесс. Прежнее посланіе было неправильно истолковано и преувеличенно примѣнено читателями, у которыхъ прочно сочеталось съ извѣстными ошибочными ассоціаціями. При подобныхъ условіяхъ этотъ письменный документъ былъ бы просто неудобенъ и даже непригоденъ для дальнѣйшихъ разъясненій. Таковыя должны были направляться не къ комментированію раннѣйшаго посланія, потому что въ немъ объективно не заключалось обсуждаемыхъ матерій, а къ раскрытію этихъ послѣднихъ. Но для нихъ могло служить почвою лишь то, что уже извѣстно Ѳессалоникійцамъ отъ Апостола *сверхъ* посланія и было сообщено имъ устно. Естественно, что теперь благовѣстникъ не ссылается на 1 Ѳесс. и аппеллируетъ собственно къ устной проповѣди, возвращаясь къ пережитымъ впечатлѣніямъ, которыя сейчасъ не имѣли первоначальной живости и были письменно закрѣплены раньше. Отсюда естественно и раціонально, что 2 Ѳесс. не опирается на 1 Ѳесс., базируется на устныхъ данныхъ и лишено интимной горячности, обнаруживая извѣстную оффиціальность (см. у о. *Вл. Н. Страхова*, стр. 47, 48—49, 53, 94 и ср. Prof. *George Milligan*, p. LXXXIII; *J. Ev. Frame*, p. 34; *Eugène de Faye*, Étude sur les origines des églises de l'age apostolique, Paris 1909, p. 242). Наоборотъ, 1 Ѳесс. необходимо отражаетъ всю непосредственность воспламенившейся взаимной любви (ср. у о. *Вл. Н. Страхова*, стр. 25) и дополняетъ устное благовѣствованіе, которое—поэтому—и не воспроизводится опредѣленно, уступая мѣсто новымъ назиданіямъ.

Такъ все будетъ ясно и на своемъ мѣстѣ*).

Н. Глубоковскій.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Сочиненія безпоповца Ивана Алексѣева противъ поповцевъ.

Имя безпоповца Ивана Алексѣева извѣстно. Извѣстны и литературныя (нѣкоторыя) произведенія этого старообрядца. Еще въ XVIII вѣкѣ, спустя всего нѣсколько лѣтъ послѣ смерти Алексѣева, писателями цитировались его сочиненія и приводились выдержки изъ нихъ. Въ XIX вѣкѣ ознакомленіе съ сочиненіями названнаго безпоповца ведется обстоятельнѣе: въ печати появляется сначала подробное описаніе нѣкоторыхъ сочиненій Алексѣева, затѣмъ послѣднія издаются въ подлинномъ видѣ, наконецъ становится извѣстнымъ перечень «всѣхъ» его сочиненій. Все это было еще въ первой половинѣ 60-хъ годовъ. Въ концѣ 80-хъ годовъ стало извѣстнымъ цѣлое собраніе сочиненій Алексѣева. Оно было издано покойнымъ профессоромъ Н. И. Субботинымъ. Имъ напечатано пять сочиненій, изъ коихъ одно было извѣстно въ печати и ранѣе. По какому частному поводу и когда были напечатаны изданныя сочиненія, т. е. въ какомъ хронологическомъ порядкѣ они должны быть мыслимы—разрѣшенія этихъ вопросовъ нѣтъ у издателя. Вся цѣль послѣдняго заключалась только въ томъ, чтобы дать читателямъ его журнала—«Братское Слово»—основательный и притомъ вышедшій изъ-подъ пера представителя самогоже старообрядчества разборъ поповщинскаго ученія. Съ своей стороны мы можемъ назвать *всѣ* противопоповщинскія сочиненія Алексѣева, и не только назвать, но и почти всѣ указать, съ точностью отмѣтивъ хронологическую дату почти каждаго изъ нихъ. Въ извѣстномъ «Историческомъ Словарѣ» безпоповщинскаго библіографа Павла Любопытнаго называется 12-ть сочиненій

Алексѣева,—частію историческихъ, частію полемическихъ,—содержаніе которыхъ направлено противъ поповщины. Изъ нихъ два нужно пріурочить къ сочиненіямъ, изданнымъ проф. Субботинымъ: одно у послѣдняго именуется «Исторіей о бѣгствующемъ священствѣ», другое—«Книгою о бѣгствующемъ іерействѣ,—разговорами». Первое есть извѣстное сочиненіе, именуемое у Павла Любопытнаго «Исторіей о бѣгствующемъ іерействѣ старообрядцевъ», второе у Любопытнаго разумѣется, надо думать, подъ названіемъ «Опроверженія, по *разговору*, на всѣ основанія старообрядцевъ о ихъ явныхъ заблужденіяхъ въ пріемѣ пресвитерства». Изъ прочихъ 10-ти сочиненій Алексѣева, называемыхъ Любопытнымъ, три не встрѣчаются въ извѣстныхъ нынѣ сборникахъ произведеній этого автора [1]). Остается, такимъ обратомъ, 7-мь сочиненій противъ поповщины, называемыхъ Любопытнымъ сочиненіями безпоповца Ивана Алексѣева. Изъ нихъ 6-ть могу назвать по рукописямъ и одно—въ печатномъ видѣ. Списками первыхъ я пользуюсь по двумъ рукописямъ Императорской Публичной библіотеки: № 472 въ 8-ку и изъ собранія Титова № 1436 въ 4-ку. Въ первой рукописи пять сочиненій, во второй одно.

Захватывая только одно изъ напечатанныхъ проф. Субботинымъ, мы должны сказать и объ остальныхъ сочиненіяхъ его изданія: по счету ихъ четыре и всѣ полемизируютъ съ поповщиною; но какъ представляющія только воспроизведеніе сказаннаго Алексѣевымъ въ спеціальной полемикѣ, они суть сочиненія, по значенію, *второстепенныя*; ни въ рукописяхъ, ни у Любопытнаго точною датою они не отмѣчены и потому представляютъ сочиненія, по времени происхожденія *безвѣстныя*; всѣ четыре, не исключая «Разговоровъ», даже взятыя въ цѣломъ, касаются только *одного* вопроса изъ затронутыхъ въ упомянутой спеціальной полемикѣ.

Безпоповецъ Иванъ Алексѣевъ, по мѣсту жительства именуемый Стародубскимъ, родился въ 1709 году, а умеръ въ 1776-мъ. Жилъ онъ въ Стародубской слободѣ Климовой, Черниговской губерніи, и по своему общественному положенію былъ государственнымъ крестьяниномъ. Въ «Историческомъ

---

[1]) „Разсужденіе о старообрядческой церкви и о старообрядцахъ", „Возраженіе на поповскія основанія о бѣгствующемъ священствѣ", сочиненное, по указанію Любопытнаго, 3 іюля 1762 года, и „На вопросы поповщины отвѣты о покаяніи".

Словарѣ» Любопытнаго говорится, что Алексѣевъ былъ роста невысокаго, имѣлъ веселое выраженіе лица, красивую бороду и отличался предпріимчивостью и расторопностью. Къ какому толку по своему рожденію принадлежалъ этотъ безпоповецъ, сказанія объ этомъ разногласятъ: одни называютъ Алексѣева вѣдосѣвцемъ, другіе поморцемъ, но безспорно, что въ позднѣйшій періодъ своей жизни Алексѣевъ принадлежалъ къ безпоповскому толку «новоженовъ», основанному самимъ Алексѣевымъ и принимавшему ученіе, что членамъ ихъ общины возможно заключать браки въ церкви «великороссійской»—чрезъ «новопоставленныхъ» православныхъ іереевъ, но по книгамъ и обрядамъ до-Никоновской церковной практики. Изъ сочиненій Алексѣева видно, что онъ былъ человѣкомъ хорошо начитаннымъ въ богословской литературѣ и владѣлъ въ этой области основательными знаніями, отличался вдумчивостью и мѣткими соображеніями, сужденія его о своихъ противникахъ изъ среды старообрядцевъ характеризуются полнымъ безпристрастіемъ; по всѣмъ этимъ качествамъ Любопытный называетъ Алексѣева «мужемъ ученымъ» и «писателемъ рѣдкимъ».

Живя въ Стародубьѣ, Алексѣевъ не разъ сносился съ насельниками и другихъ центровъ раскола. Такъ, «лѣта 7236—1728» онъ посѣтилъ извѣстное Поморье, гдѣ велъ бесѣды съ самимъ Выговскимъ архиктиторомъ Андреемъ Денисовымъ, послѣ чего предложилъ «собору» выговцевъ 24 вопроса о разныхъ предметахъ вѣры и жизни. Затѣмъ, не разъ бывалъ Алексѣевъ и въ Москвѣ, интересуясь здѣсь особенно расколоучителями Антономъ Ивановымъ и Семеномъ Артемьевымъ, религіозныя убѣжденія которыхъ зналъ, конечно, очень хорошо. Далѣе, бывалъ Алексѣевъ и «въ Подольской странѣ, окрестъ Бара», переходилъ отсюда «въ Куты, что въ Польшѣ, при Венгерской землѣ». По всѣмъ этимъ мѣстамъ Алексѣевъ путешествовалъ не даромъ: вездѣ онъ сводилъ знакомства съ выдающимися представителями раскола, вездѣ велъ религіозныя бесѣды—то съ безпоповцами, то съ поповцами. Такъ, напримѣръ, извѣстно, что въ Кутахъ Алексѣевъ бесѣдовалъ съ учениками извѣстнаго поморца Михаила Иванова Вышатина, бывшаго подъячаго въ Вязникахъ; въ слободѣ Климовой, на мѣстѣ своего жительства, онъ бесѣдовалъ съ какимъ-то «старцемъ Нифонтомъ», который принялъ «иночество» еще «отъ Соловецкихъ отецъ». Всѣ эти данныя имѣютъ значеніе въ томъ отношеніи, что поясняютъ, почему Иванъ Алексѣевъ

хорошо зналъ ученіе и практику тѣхъ или другихъ раскольническихъ общинъ, почему вопросы о «вѣрѣ» летѣли къ нему съ разныхъ сторонъ,—какъ со стороны безпоповцевъ, такъ и со стороны поповцевъ. Въ частности, изъ сочиненій Алексѣева видно, что ему былъ знакомъ нѣкій безпоповецъ Ѳеодоръ, который велъ съ Алексѣевымъ переписку и предлагалъ ему разные вопросы о вѣрѣ,—что изъ среды безпоповцевъ были у Алексѣева и особые пріятели,—«доброжелательные други»,—которые жили гдѣ-то далеко отъ Стародубья и которые сильно интересовались положеніемъ и внутренними порядками поповщины и безпоповщины, особенно по причинѣ указаній поповцевъ, что жизнь безпоповцевъ течетъ не по правиламъ «древняго благочестія»,—что были, наконецъ, знакомые и изъ среды поповцевъ.

Сочиненія Ивана Алексѣева противъ поповцевъ, точнѣе сказать — противъ бѣглопоповцевъ, можно назвать *лучшими* полемическими сочиненіями,—конечно, въ своей области: историческая сторона полемики здѣсь раскрыта подробно и вполнѣ основательно; догматическія положенія указаны точно; каноническія ссылки правильны; доводы «отъ разума», къ какимъ прибѣгаетъ авторъ, блещутъ мѣткостью, поражающею противника прямо въ сердце; наконецъ, со стороны литературной: послѣдовательность рѣчи автора весьма строгая; языкъ книжный, но вполнѣ понятный. Если нужно отмѣтить въ чемъ либо слабость сочиненій Алексѣева, разсматриваемыхъ нами, то это—въ пріемахъ защиты имъ безпоповщины: выставляемыя здѣсь положенія и мысли крайне своеобразны; обоснованіе ихъ ведется, выражаясь по старобрядчески, путемъ «силлогистическихъ вымысловъ»; доказательства безсильны.

I.

Полемику противъ поповщины Алексѣевъ началъ въ 1755 г. и на почвѣ исторической. Изобразивъ же въ извѣстной «Исторіи о бѣствующемъ священствѣ» несостоятельность бѣглопоповщины исторически, онъ скоро задумалъ достигнуть той же цѣли и догматически. Начало этой работѣ было положено въ слѣдующемъ 1756 году. Тогда Алексѣевъ получилъ письменный вопросъ о таинствѣ безкровной жертвы: именно, будетъ ли безкровная жертва, святѣйшая евхаристія, до скончанія вѣка приноситься? Вопросъ этотъ, по словамъ Алексѣева,

былъ «исполненъ не малаго удивленія»: его прислали безпоповцы, несмотря на то, что имъ, конечно, было извѣстно, что въ ихъ общинѣ безкровная жертва не приносится и что истребленіе ея безпоповцами возвѣщается окончательнымъ. Предлагая вопросъ, вопрошавшіе приводили слова Писанія о вѣчности безкровной жертвы и недоумѣвали: почему таковая не приносится въ безпоповщинѣ? Сказать прямѣе, они ставили вопросъ такъ, какъ слышали его отъ поповцевъ, дѣлавшихъ безпоповцамъ возраженіе, и просили у Алексѣева отвѣта. Какъ же посмотрѣлъ на данный вопросъ послѣдній? «Подобало бы вамъ,—писалъ онъ вопрошавшимъ,—сіе заданіе самимъ рѣшити и насъ о томъ извѣстити». Дѣло въ томъ, что чувствовалась трудность въ рѣшеніи «заданія»; поэтому Алексѣевъ пытался уклониться отъ отвѣта. «Сіе заданіе вопроса вашего отринути отъ себя хотѣхъ,—говоритъ онъ,—оставляя вашей свободѣ и вѣжественному вашему исканію о томъ изобрѣсти». Но такъ какъ приславшіе вопросъ просили отвѣта настойчиво, преподнесли Алексѣеву даже подарокъ, чтобы склонить его къ написанію просимаго, то послѣдній въ концѣ-концовъ рѣшилъ отвѣчать. Однако и при этомъ онъ оговаривался, что ему все-таки лучше бы молчать. Причинъ этого Алексѣевъ указывалъ нѣсколько, хотя всѣ онѣ не говорили о главномъ затрудненіи отвѣтчика. «Вы, — писалъ Алексѣевъ вопрошателямъ,—житіе имате свободное, мірскими вещьми не обязанное, могутство — во еже чимъ и кіимъ еликія книги стяжати, и вся свободно вникати, и изъ тѣхъ широту разума пріобрѣтати». Поэтому, заключалъ Алексѣевъ, его вопрошатели легко могли бы сами подумать надъ вопросомъ и рѣшить его. Совсѣмъ иное положеніе его, Алексѣева, по словамъ послѣдняго. «Мы же,—писалъ онъ,—житіе имамы мірскими вещьми приплетенное, многими попеченьми растерзанное; присно мірскими вещьми некущеся, кійждо день изъ трудовъ своихъ къ пищи и одѣянію себе и домовныхъ промышляюще, а къ прочимъ временамъ недостающее, отъ чего нужда есть и охотамъ нашимъ связаннымъ быти, и уму темными мраки покрыватися». Чувствуя, однако, слабость изложенной отговорки, Алексѣевъ указывалъ и другія причины своей уклончивости. Такъ, онъ говорилъ, напримѣръ, о множествѣ вопросовъ отъ другихъ лицъ, рѣшить которыхъ онъ еще не успѣлъ. «Отъ неуспѣшныхъ многихъ мнѣ докукъ прочихъ, весьма любезныхъ мнѣ вещей не достигаетъ руками обымати,

отъ чего уже зѣло усердствую скутатися и устранитися». Указывалъ Алексѣевъ еще на важность предмета. «Сего ради въ сіе вступити не хотѣхъ, яко вещи велицѣй, толико ума тщетою одержимый, опасенъ есмь касатися; ибо неудобно есть о семъ разглагольствовати некоснувшуся естествословныхъ наукъ».

Что лица, приславшія вопросъ Алексѣеву, сами не были поповцами, хотя возраженіе слышали именно отъ послѣднихъ, это не можетъ подлежать сомнѣнію. Отъ поповцевъ авторъ строго отличаетъ своихъ вопрошателей, относясь къ нимъ съ полнымъ одобреніемъ, тогда какъ къ поповцамъ—съ полнымъ порицаніемъ. Поповцевъ, по поводу ихъ сужденій о причастіи, Алексѣевъ называетъ «безчинствующими». «Да постыдятся глаголемая поповщина,—говоритъ онъ,—иже тако суевѣрствуютъ въ своей евхаристіи, испытующе: что убо старыхъ ли то поповъ причастіе? или новыхъ»? Между тѣмъ къ своимъ вопрошателямъ Алексѣевъ обращается благожелательно: «вопросъ вашего доброрачительства,—говоритъ онъ,—послужилъ мнѣ скоробѣжною тростью»; или: отвѣчаю вамъ, «здаючися въ молитвы ваши и въ теплую вашу къ Богу любовь»; еще: въ отвѣтѣ вамъ «доброжелательства вашего руководствомъ, аки нѣкоимъ добрымъ вѣтриломъ, я наставляемъ». И что самъ авторъ отчетливо различаетъ поповцевъ отъ своихъ вопрошателей, это видно изъ выраженій его въ сужденіи по поводу ссылки послѣднихъ на Кириллову книгу, гдѣ онъ даетъ понять, что нужно различать между «вы» и «они». «А что *вами*»,—говоритъ здѣсь авторъ,—приведено «изъ Кирилловой писанное на 78 листѣ»... то «на сіе *самая требующая страна настоящихъ поповъ* отвѣщаетъ *вамъ*: вопрошены бо *тіи* иногда отъ великороссійскихъ архипастырей... отвѣщаша». Такимъ образомъ не подлежитъ сомнѣнію, что приславшіе Алексѣеву вопросъ были безпоповцы. При этомъ нужно сказать, что они, повидимому, были лицами иночествующими; объ этомъ можно догадываться по выраженію Алексѣева, что вопрошавшіе «имѣли житіе свободное, мірскими вещьми необязанное».

Сомнѣваться въ принадлежности даннаго сочиненія перу Ивана Алексѣева нѣтъ основаній. Павелъ Любопытный въ ряду сочиненій послѣдняго называетъ и такое, которое по заглавію и по времени написанія его вполнѣ подходитъ къ сочиненію, нами разсматриваемому. Такъ, въ нашей рукописи сочиненіе называется «Рѣшеніемъ» о «святѣйшей евхаристіи»

на «вопросъ: аще ѡна имать истинная до скончанія вѣка приносится»? У Любопытнаго же называется сочиненіе Алексѣева «Рѣшительные отвѣты на вопросы старообрядцевъ о конечности Христова священства и евхаристіи». Повидимому есть разница въ этихъ двухъ названіяхъ: заглавіе сочиненія, называемаго Любопытнымъ, шире, чѣмъ заглавіе сочиненія нашей рукописи. Но нужно сказать, что такое выраженіе безпоповщинскаго библіографа страдаетъ неточностью: о священствѣ въ данномъ сочиненіи, правда, говорится, но только мимоходомъ, лишь по поводу сужденій о евхаристіи, каковой предметъ, т. е. евхаристія, и является главнымъ въ сочиненіи, такъ что заглавіе сочиненія нашей рукописи нужно признать вполнѣ правильнымъ. Такимъ образомъ находимъ пунктъ, по которому сочиненіе, по свидѣтельству Любопытнаго, должно быть признано трудомъ Ивана Алексѣева. То же самое заключеніе должно сдѣлать и въ другомъ пунктѣ: по показанію Любопытнаго сочиненіе «Рѣшительные отвѣты» написано: «1756, іюля 22», по нашей же рукописи «Рѣшеніе» о «евхаристіи» сочинено «лѣта 7264, іюля 22 дня»,—совпаденіе точное. Поэтому неудивительно, что данное сочиненіе вошло въ сборникъ произведеній Ивана Алексѣева.

Въ данномъ сочиненіи вопросъ объ евхаристіи разсматривается въ разсчетѣ на двоякую цѣль: во-первыхъ, чѣмъ можно обличить поповщину, и во-вторыхъ, чѣмъ можно оправдать безпоповщину. Поэтому вполнѣ понятно, почему Любопытный называетъ данное сочиненіе «Отвѣтами на вопросы старообрядцевъ», разумѣя подъ послѣдними поповцевъ.

Предварительно выдвигая положеніе, что «дары, сирѣчь хлѣбъ и вино, на божественной трапезѣ въ жертву безкровную предложенные, «по вѣрѣ истинной правильнаго іерея освященніи, измѣняются или пресуществляются въ тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа, отъ неправильнаго же и нехранящаго церковнаго преданія іерея оные дары, хлѣбъ и вино, въ существо тѣла и крови Христовыхъ не прелагаются и не пресуществляются»,—авторъ разсматриваетъ вопросъ въ трехъ «рѣшеніяхъ».

Въ «первомъ рѣшеніи» онъ касается поповцевъ и устанавливаетъ, что ихъ вѣра не есть вѣра правая и потому у нихъ нѣтъ и не можетъ быть истинной евхаристіи. «Поповцы,— говоритъ авторъ, — суевѣрствуютъ въ своей евхаристіи» и «двоеумствуютъ» въ ученіи о священствѣ. Вѣдь въ чемъ

состоитъ въ данномъ случаѣ «правая вѣра»? Когда Христосъ на Тайной Вечери сказалъ своимъ ученикамъ: «сіе творите въ Мое воспоминаніе», то тѣмъ самымъ велѣлъ воспоминать кровную Его жертву жертвою безкровною, причемъ самымъ этимъ словомъ своимъ «хиротонисалъ» апостоловъ «въ дѣло приношенія безкровной жертвы». Послѣ того данное дѣло ведется такъ: «чрезъ посредство апостольское и чрезъ посредство по нихъ архіерейскаго дѣйства» совершается хиротонія,—самъ Христосъ «рукополагаетъ» для совершенія «своей жертвы» новыхъ лицъ, самъ «присутствуя, какъ этому рукоположенію», такъ и своей «жертвѣ вышеестественной», пусть послѣднюю «и священникъ содѣваетъ». Ясно, что «жертву сію безкровную въ литургіи приноситъ»—кто?—«Той, иже во образѣ хлѣба приносится», по выраженію Златоуста, и что «той приносъ пріемлетъ» также самъ Христосъ, какъ и говорится въ литургіи: «Твоя отъ Твоихъ Тебѣ приносяще». Между тѣмъ что говорятъ о евхаристіи поповцы? «Да постыдятся убо глаголемая поповщина,—говоритъ Алексѣевъ,—иже тако суевѣрствуютъ въ своей евхаристіи, испытующе: что убо, старыхъ ли то поповъ причастіе? или новыхъ? И аще старыхъ поповъ причастіе, то пріемлю, а новыхъ поповъ причастіе—то не тако, сомняюся въ новомъ причастіи, а старое пріятнѣе моей совѣсти». По словамъ автора, отсюда очевидно, что поповцы не право «умствуютъ» какъ о священствѣ, такъ и о евхаристіи,—присутствіе Христа при томъ и другомъ они не признаютъ, хотя то и другое содержатъ.

Въ заключеніе «перваго рѣшенія» Алексѣевъ говоритъ: «дивитися сему ихъ разуму потреба: како держатъ іереевъ, но не во всемъ равную силу древнимъ исповѣдаютъ въ нихъ! како, аще дойдеши словомъ неправильное ихъ поповъ въ тайнахъ поступаніе, то на сіе глаголютъ отъ Номоканона, яко и неправильными іереи Богъ дѣйствуетъ», совсѣмъ не соображая, что Номоканонъ говоритъ объ іереяхъ «неправильныхъ по житію, а не по вѣрѣ»: «въ неправильныхъ по житію благодать Св. Духа, данная въ рукоположеніи, за спасеніе правовѣрующихъ дѣйствуетъ», но можетъ ли въ «неправомудрствующихъ» благодать «рукоположенія быти»? Конечно, «никако»! Поэтому не можетъ быть рѣчи о благодати и въ совершаемой такими попами евхаристіи.

Сказавъ о евхаристіи въ приложеніи къ поповщинѣ, Алексѣевъ во «второмъ рѣшеніи» дѣлаетъ по данному вопросу

переходъ къ ученію безпоповщины. Сначала онъ устанавливаетъ общія положенія, подготовляющія къ принятію послѣдняго.

Такъ, прежде всего, Алексѣевъ пытается подорвать ученіе о вѣчности безкровной жертвы. Хотя апостолъ сказалъ, что «елижды бо аще хлѣбъ сей ясте и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже пріидетъ», но эти слова, по мнѣнію Алексѣева, не о томъ говорятъ, что «ясти хлѣбъ и чашу Христову пити до Христова пришествія будемъ», а о томъ, что «въ святой евхаристіи всегда неоскудная благодать пребываетъ». Изреченіе апостола Алексѣевъ поясняетъ такимъ толкованіемъ: «елижды бо ясти и пити будемъ, дондеже пріидетъ, всегда смерть Владычня тѣмъ возвѣщатися будетъ, всегда тѣло и кровь Владычня оное яденіе и питіе имать быти». Затѣмъ, нельзя видѣть въ изреченіи апостола, по словамъ Алексѣева, и указанія на то, что ясти и пити тѣло и кровь Господни есть единственное средство, чрезъ которое воспоминается смерть Господня: вѣдь возможно, — говоритъ Алексѣевъ,—«и отъинуду смерть Господню историчествовати», какъ, напримѣръ, говоритъ апостолъ Павелъ: азъ бо язвы Господа Іисуса на тѣлѣ моемъ ношу. «А еже яденіемъ и питіемъ плоти и крови Господни смерть Того возвѣщати, нѣсть всегда въ нашей волѣ». Такимъ образомъ въ словахъ апостола, по мнѣнію Алексѣева, никоимъ образомъ нельзя видѣть указанія на вѣчность безкровной жертвы. Правда, въ Кирилловой книгѣ сказано о безкровной жертвѣ, что «оная до скончанія вѣка приноситися имать», но нужно знать, по словамъ Алексѣева, что многія вещи сказаны быть до вѣка, но Божіими судьбами въ небытіе пріидоша». Сами поповцы такъ отвѣчали, когда ихъ спрашивали объ епископахъ. Поэтому,—говоритъ Алексѣевъ,—«аще самая поповщина, вопрошенная о священствѣ, бытіе священства—доколѣ быти—опредѣлить не могоша: убо безкровнѣй жертвѣ Христовѣ, отъ священства приносимой, до скончанія вѣка суще приноситися—и намъ опредѣлить невозможно». Такимъ образомъ, по заключенію Алексѣева, безпоповцевъ, неимѣющихъ чувственной безкровной жертвы, нельзя упрекать въ нарушеніи ученія о о вѣчности ея.

Подробнѣе о безпоповщинѣ Алексѣевъ говоритъ въ «третьемъ рѣшеніи». Выставляя вопросъ: какъ смотрѣть на безпоповцевъ, причастія неимѣющихъ? Алексѣевъ разсуждаетъ: «что сотво-

римъ мы, орудій дѣйствительныхъ оскудѣвше? еда въ неправильное, въ неправоумствующее вступитѣ? или своего спасенія отчаятися и быти безнадежну»? Ни того, ни другого, по его словамъ, допускать не должно. Во-первыхъ потому, что причину, почему безпоповцы не имѣютъ евхаристіи, нужно видѣть не въ нихъ: «Божіе бо есть,—говоритъ авторъ,—по сердцамъ нашимъ что дати и Божіе есть по грѣхамъ людскимъ что отъяти»; слѣдовательно, безпоповцы совсѣмъ неповинны въ своемъ положеніи: «аще,—говоритъ авторъ,—безъ вины св. жертвы удаляется кто, той повиненъ бываетъ смерти, а иже нуждою и насиліемъ внѣшнихъ отъятъ и лишенъ сея, тотъ ни кія на себѣ казни лежащія не имать». Во-вторыхъ потому, что безпоповцы, по словамъ Алексѣева, имѣютъ причастіе, только—не чувственное. Вмѣсто чувственнаго причастія имъ вмѣняется желаніе такового: послѣднее должно быть названо «духовнымъ» причащеніемъ. Въ поясненіе этой мысли авторъ устанавливаетъ, что «содѣтель евхаристіи есть Господь Богъ нашъ Іисусъ Христосъ, всегда творящій оную для правовѣрующихъ людей въ своей церкви»; такъ какъ община безпоповцевъ, по мнѣнію Алексѣева, есть церковь Христова и вѣра, содержимая безпоповцами, есть вѣра «правая», то по таковой вѣрѣ Господь и вмѣняетъ имъ, безпоповцамъ, въ причастіе желаніе таковаго. Въ оправданіе же ученія о возможности духовнаго причащенія Алексѣевъ ссылался на извѣстную книгу «Камень вѣры», въ которой сказано, что и такой «случай бываетъ, въ немъ же вожделѣніе евхаристіи вмѣняется вмѣсто самыя снѣди евхаристическія». Поэтому, по словамъ Алексѣева, и блаженный Ѳеофилактъ въ толкованіи словъ Спасителя: «ядый Мою плоть и піяй Мою кровь имать животъ вѣчный» замѣчаетъ: «и ты можеши не токмо по тайному причащенію ясти и пити плоть и кровь Владычню, но и по иному образу».

II.

Чувствуя, что въ борьбѣ съ поповщиною недостаточно разбора одного вопроса—о таинствѣ евхаристіи, что къ тому же защита безпоповщины въ этомъ пунктѣ неизбѣжно отличается своеобразностью и слабостью,—Алексѣевъ въ слѣдующемъ 1757 году задается мыслью написать такое сочиненіе противъ поповщины, въ которомъ полемика была бы поставлена шире,—написать цѣлую «Книгу». Сочиненіе предна-

мѣчало общій вопросъ «объ обѣтахъ и приказаніяхъ Божіихъ», чтобы рѣшить вопросъ частный—«объ обѣтахъ о священствѣ и евхаристіи». »Книга» была начата авторомъ по собственной иниціативѣ, т. е. безъ всякаго толчка совнѣ. Рѣчь обращена здѣсь собственно къ «благочестивому и доброжелательному читателю», подъ которымъ авторъ разумѣлъ какъ безпоповца, такъ одинаково и поповца, если послѣдній рѣшится обсуждать вопросъ «благовѣрно». Поэтому, направляя мысль противъ поповщины, авторъ приводитъ и доказательства, клонящіяся, по его мнѣнію, въ пользу безпоповщины. Отсюда же неодинаковость и самыхъ выраженій. Съ одной стороны мы встрѣчаемъ здѣсь такія выраженія, которыя указываютъ на поповцевъ и безпоповцевъ вмѣстѣ: «*противницы наши* предлагаютъ *намъ* и тѣмъ *насъ* истязуютъ», или: «*истязаніе намъ* предлагаютъ о святѣйшей евхаристіи», еще: «*предлагаютъ намъ* о священствѣ»; съ другой—такія, которыя говорятъ только о поповцахъ: «*ваше іерейство* само о себѣ сказуетъ», или: вы «не видите, что *ваше іерейство* неправильно», еще: «*ваша похвала* священству не малыя слѣпоты исполнена».

Сочиненіе было начато въ январѣ 1757 года—«генваря 10 лѣта бытія міра 7265», а окончено, вѣроятно, въ самомъ концѣ этого года; по крайней мѣрѣ у Любопытнаго въ ряду сочиненій Алексѣева значится «Показаніе о силѣ вѣчныхъ завѣтовъ и приказаній Божіихъ», сочиненное «30 декабря 1757 года»; весьма возможно, что эта дата взята Любопытнымъ изъ приписки въ концѣ сочиненія въ имѣвшейся у него рукописи, тогда какъ дата нашего оригинала стоитъ въ самомъ началѣ.

Данныхъ, подтверждающихъ предположеніе, что сочиненіе принадлежитъ перу Ивана Алексѣева, въ нашей рукописи нѣтъ, но названное указаніе Любопытнаго свидѣтельствуетъ, что сочиненіе не напрасно внесено въ сборникъ произведеній перваго.

Причину написанія сочиненія авторъ изображаетъ въ такомъ видѣ. «Между бѣгствующихъ іереевъ пріемлющими и между сихъ іереевъ непріемлющими о обѣтахъ Божіихъ во іерействѣ семъ бываетъ пря»: первые утверждаютъ, что только въ ихъ общинѣ Христосъ, что только къ нихъ относятся слова Христа—се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка; вторые говорятъ, что, напротивъ, только они имѣютъ Христа, что только въ ихъ общинѣ «священнодѣйствуетъ» Христосъ,

потому что они суть «вѣрные» христіане; первые вопіютъ на вторыхъ: «вы священство не пріемлете, тѣмъ же, по васъ, священство Христово преста, и не пребысть оно до вѣка по обѣщанію Христову: кая то есть вѣра ваша, яко не имате словесемъ Христовымъ вѣры, въ нихъ же вѣчность священства заключается»; вторые отвѣчаютъ имъ: «не буди намъ во Христовыхъ словесахъ какого невѣрствія имѣти, но какъ Христа-Бога истиннаго исповѣдаемъ, такъ и словеса Его быти истинны глаголемъ», но нужно знать, какъ слѣдуетъ понимать обѣщаніе Христа о вѣчномъ Его пребываніи съ вѣрными: «читающе древнія исторіи, познахомъ, яко многіе обѣты Божіи іудеемъ быша—яко во одержаніи земли, яко во Ааронове священствѣ, яко въ жертвахъ, яко въ Пасхѣ, яко въ царѣхъ,—но съ сицевымъ словомъ: аще завѣтъ Божій сохранятъ; егда же не пребыша іудеи въ завѣтѣ Господни—и Богъ не прибысть въ обѣтахъ своихъ къ іудеомъ». Но если такъ было въ Ветхомъ завѣтѣ, то тоже слѣдуетъ сказать и о людяхъ Новой благодати, ибо «единъ и той же Богъ іудеомъ и христіаномъ обѣты полагаяй». Именно, «обѣщася Христосъ съ вѣрными пребыти во вѣки, но съ тѣми, кои заповѣди Его, и ученикъ Его, св. апостолъ преданія, и св. Его церкви повелѣнія слушати будутъ и творити; аще ли кіи въ сихъ не пребудутъ, съ тѣми не обѣщася Христосъ во вѣки пребывати».

Алексѣевъ указываетъ, что онъ «придумалъ раздѣлить» все сочиненіе «на три части»: въ первой намѣревался говорить объ «обѣтахъ Божіихъ къ іудеямъ», во второй о несообразной съ закономъ Божіимъ жизни послѣднихъ, въ третьей объ «обѣтахъ» относительно священства и евхаристіи. Осуществить этотъ планъ Алексѣеву не удалось. Въ нашей рукописи есть только «Предисловіе» даннаго сочиненія и «Предъизвѣщеніе», довольно обширныя. Что то и другое суть только вводныя части разсматриваемой «Книги», это видно изъ словъ автора въ концѣ «Предъизвѣщенія»: «И о семъ убо нынѣ безъ доводовъ рѣхъ вамъ,—говоритъ авторъ,—въ самой же книгѣ сей изъ доводовъ Св. Писанія глаголати будемъ». Однако гдѣ эти «доводы» неизвѣстно: дальнѣйшей рѣчи автора въ нашей рукописи нѣтъ и это отсутствіе не есть простой пропускъ переписчика. Виновникомъ нужно считать самого автора и объясняется дѣло, вѣроятно, тѣмъ что Алексѣевъ былъ оторванъ другими вопросами, которые ему присылались со стороны. Такъ какъ вопросы эти касались тѣхъ самыхъ пред-

метовъ, о которыхъ онъ намѣревался говорить въ данномъ сочиненіи, то отвѣты на нихъ, какіе давалъ Алексѣевъ, до извѣстной степени и восполняли намѣченный въ немъ планъ. Съ другой стороны всѣ части плана были осуществлены и въ названныхъ «Предисловіи» и «Предъизвѣщеніи».

Такъ, въ «Предисловіи» къ сочиненію авторъ устанавливаетъ то положеніе, что въ области религіозныхъ вопросовъ первенствующее значеніе имѣетъ вѣра. По опредѣленію св. Василія Великаго,—говоритъ авторъ,—«вѣра есть глаголомъ Божіимъ неразмышленное сложеніе». Представителями такой именно вѣры были, во-первыхъ, лица ветхозавѣтныя—Ной, Авраамъ, Моисей, и во-вторыхъ, таковыхъ же, сильныхъ вѣрою, не мало было и въ Новомъ завѣтѣ; о всѣхъ нихъ говоритъ ап. Павелъ, свидѣтельствующій, что «вѣрою» таковые «побѣдиша царствія, содѣяша правду, получиша обѣтованія, заградиша уста львовъ, угасиша силу огненную, избѣгоша острея меча, возмогоша отъ немощи, быша крѣпцы во бранѣхъ, обратиша въ бѣгство полки чуждихъ». Но видимъ какъ въ Ветхомъ, такъ и Новомъ завѣтахъ и противоположные примѣры. «Елицы же,—говоритъ Алексѣевъ,—сицевыя твердыя вѣры глаголомъ Божіимъ не имѣша, тѣ всякія казни пострадаша и вѣчнымъ погубленіемъ погибоша». Вотъ почему Христосъ отъ всѣхъ, желавшихъ исцѣлиться, требовалъ вѣры. Вотъ почему и блаж. Августинъ такъ величаетъ вѣру: «она грѣшники спасаетъ, слѣпые просвѣщаетъ, больные исцѣляетъ, вѣрные оправдаетъ, кающихся исправляетъ, праведники умножаетъ, мученики вѣнчаетъ, дѣвы соблюдаетъ, въ наслѣдіе небесное насъ со ангелы вселяетъ». Такимъ образомъ оказывается, по мнѣнію Алексѣева, что вся суть дѣла въ вѣрѣ, что достоинство христіанина опредѣляется правильностью и силою его вѣры. Что же можно сказать въ этомъ отношеніи о поповщинѣ,—спрашиваетъ Алексѣевъ, и отвѣчаетъ: «аще бы пріемлющіе бѣгствующее іерейство вѣровали Христовымъ словесамъ, то» въ ученіи объ іерействѣ «не презрили бы» Его ученіе и «апостольская и отеческая правила».

За «Предисловіемъ» въ сочиненіи слѣдуетъ «Предъизвѣщеніе», въ которомъ авторъ формулируетъ возраженія со стороны поповцевъ противъ безпоповцевъ. «Первое: яко, по неложному Христову словеси, вѣрнымъ до скончанія вѣка подобаетъ быти, о чемъ самъ Христосъ глаголетъ на семъ камени созижду церковь Мою и врата адова не одолѣютъ ю...

И паки апостолъ: церковь Бога жива есть столпъ и утвержденіе истины... И отъ сихъ наводяще тіи», т. е. поповцы «глаголютъ намъ: зрите, аще церковь Бога жива — столпъ и утвержденіе истины, то како, по васъ, падется? како разрушится? Второе: предлагаютъ намъ,—говоритъ Алексѣевъ,—о священствѣ такожде, яко оно, по Христовымъ словесемъ, имать пребывати до скончанія вѣка по притчѣ Христовой» о десяти мнасахъ; «зрите же,—тако намъ глаголютъ,—до скончанія вѣка, сирѣчь до втораго Христова пришествія священными чинами церковь правима будетъ»; а у безпоповцевъ священства нѣтъ: слѣдовательно слова Христа на нихъ не исполняются. «Третье: истязаніе намъ предлагаютъ о святѣйшей евхаристіи, глаголюще, яко Христосъ предрече до скончанія вѣка тѣлу и крови Его приноситися... и въ Кирилловой книгѣ яснѣйше сказано, яко до скончанія вѣка сія безкровная жертва, сирѣчь тѣло и кровь Христовы, приноситися въ мірѣ имутъ... вы же, говорятъ намъ, сему писанію не послѣдуете, не пріемлюще тѣло и кровь Господню». Отсюда, по всѣмъ этимъ вопросамъ, поповцы спрашивали безпоповцевъ: гдѣ же, въ чемъ же вѣра ваша? вѣдь «жертва съ вѣрою родися», значитъ она съ вѣрою и погибаетъ; вѣра не можетъ быть безъ принятія словъ Христа о священствѣ; но у безпоповцевъ нѣтъ ни священства, ни жертвы; слѣдовательно, неизвѣстна есть и «вѣра» безпоповцевъ.

Разбирая эти положенія поповцевъ, авторъ сочиненія доказываетъ, что нѣтъ «правой» или «истинной» вѣры не у безпоповцевъ, а у самихъ возражающихъ имъ, т. е. у поповцевъ. «Господь Богъ,—говоритъ Алексѣевъ,—обѣты своя исполняетъ только тѣмъ, кои вѣрно повелѣнія Его хранятъ; нерадивыхъ же о томъ не только обѣтовъ не сподобляетъ, но и казнемъ предаетъ». Эту мысль авторъ подтверждаетъ библейскими примѣрами. Такъ, приведя изреченіе Господне о землѣ обѣтованной, данное народу Израильскому и указавъ, какъ оно исполнилось, авторъ восклицалъ: «зри убо, не Моисеемъ ли обѣща Богъ сихъ ввести въ землю, текущую медомъ и млекомъ, но како ихъ Богъ изнури! како всѣхъ безъ пощадѣнія на пустыни погуби»! Затѣмъ, указавъ слова Господа къ первосвященнику Илію за «злое предъ Богомъ» сыновей послѣдняго, авторъ опять говоритъ: «зрите убо и здѣ: милость и наказаніе, — на немъ же обѣтъ вѣчный, на томъ же и разрушеніе обѣтовъ». Далѣе, отмѣтивъ слова про-

рока Самуила царю Саулу объ отнятіи у послѣдняго обѣщаннаго ему ранѣе, авторъ наставительно замѣчаетъ: «видите, какъ и отъ сего угонзе обѣтъ вѣчнаго царства». Наконецъ, указывая, какъ Богъ, не желая «разорити обѣтовъ своихъ вѣчныхъ ко Израилю», не разъ посылалъ пророковъ «увѣщевать, да не отпадутъ Израильтяне обѣщанныхъ имъ благъ», и какъ слова этихъ пророковъ «не отвратиша» увѣщеваемыхъ «отъ беззаконій ихъ», авторъ отмѣчаетъ, что эти беззаконія привели Бога къ разоренію обѣтовъ, «во еже градъ и святилище ихъ раскопати, и вся ихъ истребити, и отъ земли обѣтованной ихъ изгнати, и предати въ руки языкомъ въ наказаніе», что и случилось въ плѣненіе Вавилонское, причемъ, хотя, «по изшествіи изъ Вавилона, паки возградиша градъ и храмъ Господень, но уже съ лишеніемъ вѣчныхъ многихъ и святыхъ вещей». Выводъ отсюда слѣдуетъ, по мнѣнію автора, тотъ, что не могутъ и поповцы ссылаться на обѣты Господни о священствѣ и евхаристіи, такъ какъ обыты эти хоть и были даны, но исполненія ихъ не можетъ ожидать «неправая вѣра» поповцевъ.

Затѣмъ, продолжая раскрытіе той же мысли далѣе, авторъ характеризуетъ состояніе еврейскаго народа предъ пришествіемъ Христа Спасителя и послѣ. «Егда приспѣша дніе Господу нашему плотію родитися, — говоритъ онъ здѣсь, — тогда отъ рода еврейскаго вожди до конца оскудѣша, и вся уже ихъ къ презорству и къ обетшанію наклоняшеся, но воспомяне Господь Богъ вѣчные свои обѣты, бывшіе къ нимъ какъ во іерействѣ, такъ и во царѣхъ, изволи родитися отъ сицевыя Пречистыя Дѣвы, кая бяше отъ рода царева и священническа». Хоть и «вѣдалъ Господь невѣрствіе и непослушаніе рода Израиля», однако благоволилъ послѣднему «великія ради вѣры и любве праотцевъ ихъ—Авраама, Исаака и Іакова... Сего ради и пришедъ къ нимъ рождествомъ своимъ, не обрати лица своего ко инымъ, но къ симъ единымъ... Тѣмъ же и къ просящимъ ученикомъ о хананеи оной рече: нѣсмь посланъ, токмо ко овцамъ погибшимъ дома Израилева». Евреи, однако, не вняли милости Божіей къ нимъ и послѣ этого. «Многое время дая Господь на врачество іудеомъ,—не токмо пророки, но и апостолы посылаше своя къ увѣщанію ихъ, — но они не исцѣльны во злобѣ пребыша». Отсюда «Господь Богъ попусти на нихъ царей Римскихъ; и Титъ, сынъ Веспасіановъ, съ воинствомъ крѣпкимъ на Іеруса-

лимъ пришедъ, градъ и сущія въ немъ зданія и святая разруши, и самихъ жидовъ въ гной преврати,—въ вѣчное лишеніе».

Изъ всего сказаннаго былъ сдѣланъ выводъ по отношенію къ вопросамъ о священствѣ и евхаристіи. «Отъ сихъ всѣхъ предложенныхъ, читателю благочестивый, — говоритъ авторъ,—разумѣй: каково зло есть презорство Господнихъ завѣтовъ: оно отвращаетъ отъ человѣка Бога, и толикихъ вѣчныхъ Его обѣтовъ и пречудныхъ даровъ лишаетъ, яко же на Израили показася въ припоказъ въ новой благодати сущимъ». Именно, приведя притчу Спасителя о десяти мнасахъ съ толкованіемъ ея блаж. Ѳеофилактомъ, авторъ замѣчаетъ: «мы чрезъ сія Христовы словеса о вашемъ», т. е. бѣглопоповскомъ «священствѣ испытаемъ: пребываетъ ли оно во ученіи Христовѣ? И не обрѣтаемъ,—говоритъ авторъ—понеже самъ Христосъ строеніе своего священства, въ силѣ Духа Святаго, пріявъ отъ Отца, апостоломъ своимъ пода; апостолы же рукоположеніемъ—намѣстникамъ своимъ, епископамъ, въ той же силѣ Духа Святаго, то строеніе предаша; и тіи устрояютъ священные чины и на рукоположеніи оныя же благодатныя силы подаютъ, кои Христосъ апостоломъ своимъ даде». Сравнивая съ этимъ положеніе бѣглопоповщины, видимъ, что тутъ совсѣмъ другое, по словамъ Алексѣева.

Во-первыхъ, «ваше іерейство,—обращаясь къ поповцамъ, говоритъ онъ,—само о себѣ сказуетъ, что оно на поставленіи архіерейскомъ не пріяло силы Св. Духа въ священнодѣйство, но тую благодатную силу іереи ему даютъ; и посему іерейство ваше не во Христовѣ ученіи, но во своемъ нѣкоемъ своевольномъ». Поэтому «како можетъ сущій образъ священства Христова вѣчнаго въ себѣ имѣти ваше іерейство и тѣмъ священствомъ глаголатися? Никакоже»! Между тѣмъ «вы, очи своя умныя сомжисте, не видите, что ваше іерейство неправильно, и не на Христѣ, и бездуховно въ священнодѣйствѣ пребываетъ; тѣмъ же и доводъ вашъ сей о священствѣ разума евангельска весьма чуждъ есть; ваша похвала священству немалыя слѣпоты исполнена, понеже, не обрѣтше въ немъ основанія правильнаго, неправильное священство правильнымъ наричите; и сему странному своему іерейству даете благородіе сущее по силѣ священства Христова вѣчнаго; тѣмъ же зрите и не блазнитеся въ своемъ іерействѣ: внѣ оно евангельскаго ученія показася, внѣ апостольскаго преданія, внѣ всея святыя церкви обычая».

Съ другой стороны то же нужно сказать и о поповской евхаристіи, по словамъ Алексѣева. «Вси правильніи іереи, образъ богопреданнаго священства исполняюще, на архіерейскомъ рукоположеніи даръ божественный, сирѣчь благодать Духа святаго воспріимше законно и правильно, въ лирургіи хлѣбъ и вино священнодѣйствуютъ; того ради и предложенные сіи дары въ тѣло и кровь Господа нашего Ісуса Христа Духомъ Святымъ прелагаются; ваше же іерейство, на архіерейскомъ рукоположеніи не пріявше сицеву духовную силу, безъ Духа Святаго дары оны приноситъ; тѣмъ же и хлѣбъ оный предложенный и вино въ тѣло и кровь Христовы не прелагаются; и сего ради немощнаго его дѣйства вѣчному священству Христову ваше священство не соестественно и неоткуда ему вѣчнаго Христова священства благородіемъ нарицатися» *).

Проф. П. Смирновъ.

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Гавріилъ (Петровъ), митроп. новгор. и спб., въ бытность еп. тверскимъ (1763—1770 г.г.). Его епархіальная дѣятельность *).

IX.

Помимо заботъ о бѣломъ духовенствѣ и монашествѣ, епархіальнымъ архіереямъ временъ Гавріила не мало безпокойствъ доставляли раскольническія дѣла. Борьба съ расколомъ для русской церкви XVIII вѣка была одной изъ насущныхъ задачъ. Въ 60-хъ годахъ правительственная политика въ отношеніи къ раскольникамъ вступила въ новую фазу своего развитія. До тѣхъ поръ, со временъ Петра Великаго, власть относилась къ расколу сурово. Петръ, правда, дозволилъ наличнымъ раскольникамъ жить въ расколѣ, платя двойной окладъ [1]). Но дальнѣйшее распространеніе раскола строго воспрещалось, за совращеніе налагались суровыя кары, раскольническіе учителя преслѣдовались, внѣшнія оказательства раскола не допускались. А такъ какъ на самомъ дѣлѣ расколъ распространялся, то оказалась масса раскольниковъ незаписныхъ, не пользующихся покровительствомъ закона, на положеніи преслѣдуемымъ и гонимыхъ. Духовныя власти были завалены дѣлами о раскольникахъ; постоянно назначались особыя комиссіи для изслѣдованія тѣхъ или другихъ раскольническихъ дѣлъ [2]).

---

*) Продолженіе. См. мартъ.

[1]) Указъ 14 февр. 1716 г. въ Собраніи постановленій по части раскола, т. I.

[2]) См. узаконенія о расколѣ съ Петра до Екатерины въ I томѣ Собранія постановленій по части раскола.

Однако, полицейскія мѣры мало помогали: расколъ ширился, а раскольники озлоблялись. Возникли массовыя раскольническія самосожженія, которыя въ свою очередь усиливали репрессіи. Съ Петра III начинается поворотъ въ сторону большей терпимости и снисходительности къ расколу. Первый шагъ въ данномъ направленіи, впрочемъ, сдѣлало уже правительство Елизаветы въ самомъ концѣ ея царствованія. 19 іюня 1761 года данъ былъ знаменательный указъ Сената, чтобы духовныя лица при слѣдствіяхъ по дѣламъ раскола отъ насильственныхъ поступковъ воздерживались и пользовались для обращенія раскольниковъ мечомъ духовнымъ, а не гражданскимъ. Свѣтскимъ властямъ было запрещено посылать команды по требованіямъ духовныхъ начальствъ безъ высшаго разрѣшенія [1]). Петръ III пошелъ по такому пути, который для Елизаветы былъ случайнымъ и диктовался особыми обстоятельствами, гораздо рѣшительнѣе и дальше. Онъ принципіально былъ сторонникомъ религіозной свободы и по отношенію къ раскольникамъ примѣнилъ этотъ принципъ въ первую очередь, хотя все-таки не отказался отъ системы двойного оклада. 29 января 1762 г. былъ данъ императорскій указъ Сенату сочинить положеніе о раскольникахъ съ цѣлью предотвратить бѣгство ихъ за границу и вернуть назадъ бѣжавшихъ. Вернувшимся государь обѣщалъ свободу «въ содержаніи закона по ихъ обыкновенію и старопечатнымъ книгамъ». Но, несомнѣнно, такую же свободу Петръ полагалъ предоставить и всѣмъ раскольникамъ, потому что въ указѣ высказывался общій взглядъ на расколъ и Сенату предписывалось составить положеніе по этому общему принципу. По взгляду же новаго императора, раскольники такіе же христіане, «точію въ единомъ застарѣломъ суевѣріи и упрямствѣ состоятъ, что отвращать должно не принужденіемъ и огорченіемъ ихъ» [2]). Сенатскимъ указомъ 1 февраля 62 г. велѣно было прекратить всѣ слѣдственныя дѣла о раскольникахъ и обнадежить ихъ, если они гдѣ намѣреваются сжечь себя изъ-за слѣдствій, что таковыя слѣдствія уже уничтожаются; содержащихся подъ карауломъ раскольниковъ велѣно отпустить немедленно по домамъ и впредь никого не забирать [3]). Сенатъ, какъ видно изъ этого указа, понялъ распоряженіе государя

[1]) П. С. П. и Р. Цар. Елиз., т. IV, № 1718. П. С. З. № 11277.
[2]) П. С. П. и Р. Цар. Елиз., т. IV, № 1749. П. С. З. № 11420.
[3]) Собраніе постан. по части раскола, т.

именно въ смыслѣ предоставленія всѣмъ раскольникамъ, независимо отъ записи ихъ въ раскольническій окладъ, свободы исповѣданія своей вѣры. Указомъ 7 февраля 62 г. Сенатъ предписалъ оказать защиту раскольникамъ нижегородской губерніи по жалобѣ ихъ на притѣсненія [1],—фактъ новаго направленія политики по отношенію къ расколу. Такимъ же фактомъ, при томъ знаменательнымъ, потому что въ немъ какъ будто мелькаетъ мысль о будущемъ единовѣріи, было сенатское опредѣленіе о постройкѣ церкви въ малороссійской раскольнической слободѣ Климовой [2].

Императрица Екатерина II въ отношеніи раскольниковъ продолжала политику своего мужа. Манифестомъ 22 сентября 1762 г. между прочимъ было подтверждено объ уничтоженіи начатыхъ о раскольникахъ слѣдствій, объ освобожденіи находящихся подъ карауломъ и отмѣнѣ состоявшихся приговоровъ [3]. Когда въ 1763 году была назначена новая перепись населенія, то незаписнымъ раскольникамъ было дозволено свободно объявлять о себѣ для положенія въ двойной окладъ и, такъ сказать, своего легализированія. Указомъ 10 іюля 63 года Сенату съ Синодомъ велѣно было имѣть разсужденіе о потаенныхъ раскольникахъ и на конференціи было принято указанное рѣшеніе [4]. Манифестомъ 3-го марта 64 года [5] было объявлено о записи раскольниковъ въ четырехмѣсячный срокъ, послѣ чего необъявившіе о себѣ уже подвергались законной отвѣтственности. Замѣчательно, что при этомъ Синодъ сдѣлалъ попытку сближенія раскольниковъ съ церковью. Онъ потребовалъ, чтобы въ двойной окладъ не писались и къ раскольникамъ не причислялись тѣ, кто церкви не чуждаются, а только крестятся двумя перстами, надѣясь на то, «что они, будучи не отлучены отъ правовѣрныхъ, совершенно православную нашу вѣру познаютъ, а свое упрямство не по разуму оставятъ». Манифестомъ 15 декабря 63 года была закрыта раскольническая контора, вѣдавшая раскольническими дѣлами, и раскольники подчинены были вѣдѣнію общихъ учрежденій [6]. Въ декабрѣ 1764 г. оберъ-прокуроръ Мелиссино по-

---

[1]) П. С. П. и Р. Цар. Елиз., т. IV, № 1751. П. С. З. № 11435.
[2]) Собраніе постан. по части раскола, I, 28 февр. 62 г.
[3]) Собраніе постан. по части раскола, т. I.
[4]) Ibid., 15 сент. 63 г. [5]) П. С. П. и Р. Цар. Ек., I, № 169.
[6]) Собраніе постан. по части раскола, ч. I.

требовалъ у Синода, ссылаясь на указы 22 сент. 62 и 3 марта 64 гг., освобожденія изъ монастырей ранѣе присланныхъ туда для увѣщанія и нераскаявшихся раскольниковъ, и Синодъ долженъ былъ исполнить это предложеніе [1]). Въ декабрѣ 65 года (20-го) Сенатъ потребовалъ отъ Синода закрытія всѣхъ учрежденныхъ по раскольническимъ дѣламъ комиссій и неучрежденія ихъ впредь безъ сношенія съ Сенатомъ, а также увѣдомленія епархіальныхъ архіереевъ, чтобы они по раскольническимъ дѣламъ сами собою ничего не предпринимали, не отписываясь Св. Синоду. Синодъ долженъ былъ выполнить и это требованіе [2]). Такимъ образомъ раскольники были предоставлены себѣ и духовная власть почти была отстранена отъ раскольническихъ дѣлъ. Однако, въ изложенныхъ указахъ были недомолвки, которыя скоро же вызвали недоумѣнія: не было сказано, имѣютъ ли право записываться желающіе въ расколъ и впредь, а если не имѣютъ, то что съ ними дѣлать.

Правительство Екатерины, смягчая отношеніе къ расколу, и отъ церковной власти потребовало болѣе гуманныхъ способовъ миссіонерскаго воздѣйствія на раскольниковъ. Въ январѣ 67 года военная коллегія, донося Синоду объ уклоненіи въ расколъ нѣкоторыхъ казаковъ войска донского, просила подтвердить указами, чтобы тѣхъ раскольниковъ увѣщевали «чрезъ всѣ возможныя средства», но «не силою и угрозами, но увѣреніемъ и доказательствомъ изъ божественнаго Писанія». Въ такомъ духѣ Синодъ и послалъ указъ преосвященному Тихону воронежскому [3]). Когда оказалось, что духовенство иногда по прежнему ходитъ по домамъ раскольниковъ съ св. водою, требуетъ у нихъ свѣдѣній о дѣтяхъ и т. п., то Синодъ 17 августа 67 г. сдѣлалъ предписаніе, по силѣ новыхъ указовъ, священникамъ и діаконамъ въ домы записныхъ раскольниковъ безъ приглашенія ни подъ какимъ видомъ не ходить и ничего по отношенію къ нимъ не предпринимать [4]). Когда въ костромской епархіи забрали послѣ того двухъ раскольниковъ за неприглашеніе священника для крещенія младенца, Синодъ предписалъ епископу Дамаскину взятыхъ освободить и впредь записнымъ раскольникамъ никакихъ обидъ не чинить [5]). Епар-

[1]) П. С. П. и Р. Царств. Ек., I, № 214. Дѣло А. С. 1764 г. № 255.
[2]) П. С. П. и Р. Царств. Ек., I, № 278.
[3]) Собраніе постан. по части раскола, I, 17 янв. 67 г.
[4]) Ibid. [5]) П. С. П. и Р. Цар. Екат., № 401.

хіальныя начальства вообще не сразу привыкли къ новому порядку и все сбивались на старую систему. Преосвященный нижегородскій Ѳеофанъ съ негодованіемъ доносилъ, что, по доносамъ священнослужителей, раскольники чинятъ противности, собираются въ домахъ на молитву, церковныхъ требъ не принимаютъ, въ монахи постригаютъ, младенцевъ крестятъ, свадьбы вѣнчаютъ, умершихъ погребаютъ по своимъ обрядамъ. А раскольники въ свою очередь жаловались на священнослужителей, что они чинятъ имъ разныя притѣсненія вопреки высоч. указамъ. Синодъ и еп. Ѳеофану подтвердилъ то же (16 янв. 68 г.), что епископу Дамаскину [1]). Для смягченія раскольническаго фанатизма, который все-таки проявлялся, несмотря на гуманное отношеніе правительства, по указанію императрицы, Синодъ поручилъ Платону (Левшину) составить особое «Увѣщаніе» къ раскольникамъ, которое было въ 69 г. разослано по всѣмъ епархіямъ [2]).

Въ такихъ условіяхъ епархіальнымъ архіереямъ приходилось считаться съ расколомъ. Наиболѣе слабая сторона законодательства о расколѣ 60-хъ годовъ XVIII вѣка была въ его неопредѣленности. Какъ мы видѣли, указы говорили о свободномъ исповѣданіи раскольниками своей вѣры, о безпрепятственной записи въ расколъ потаенныхъ раскольниковъ до извѣстнаго срока; но они ничего не говорили, какъ быть съ совратившимися въ расколъ послѣ переписи, какъ быть съ раскольническими дѣтьми, какъ быть съ публичными оказательствами раскольническаго исповѣданія. Гражданская и церковная власти запрещали православному духовенству касаться раскольниковъ; а въ то же время оставались неотмѣненными прежнія узаконенія о совратительствѣ, о поимкѣ раскольническихъ учителей, уничтоженіи раскольническихъ часовень, обязательномъ крещеніи дѣтей раскольниковъ въ церкви и т. п. Правительство, очевидно, сознательно допустило такую неопредѣленность. Оно не рѣшалось дать раскольникамъ свободу распространенія своего ученія, не рѣшалось отмѣнить прямо прежніе указы и даже само ссылалось на нихъ какъ бы въ

---

[1]) Ibid., № 410.

[2]) Собр. пост. по ч. раск., I, 16 марта 69 г. Исторія происхожденія „Увѣщанія“ и подробный разборъ его см. у *Н. В. Лысогорскаго*, „Московскій митрополитъ Платонъ Левшинъ, какъ противораскольническій дѣятель“, Ростовъ на Дону, 1905 г.; стр. 50—113.

ихъ подтвержденіе, хотя совершенно односторонне. Въ то же время фактически правительство сдѣлало невозможнымъ примѣненіе старыхъ законовъ, запретивъ духовной власти вмѣшиваться въ раскольническія дѣла безъ сношенія съ Сенатомъ. Мѣру примѣненія неотмѣненныхъ прежнихъ законовъ государственная власть ставила въ зависимость всецѣло отъ себя, отъ своихъ видовъ. Духовныя же начальства, видя неотмѣненными старыя узаконенія, недоумѣвали, какъ имъ поступать, и заваливали Синодъ жалобами на положеніе вещей. Раскольники въ свою очередь, что было вполнѣ естественно, старались истолковать новыя распоряженія возможно шире и поняли ихъ, или хотѣли понять, въ смыслѣ полной свободы исповѣданія раскола. Въ разныхъ мѣстахъ начались массовые переходы въ расколъ; раскольническіе учителя стали дѣйствовать беззастѣнчиво и открыто; свои служенія раскольники начали отправлять иногда съ помпой и публичными церемоніями. И каждая сторона считала себя правой, ссылаясь на высочайшіе указы.

Тверская епархія была одной изъ наиболѣе неблагополучныхъ по расколу. Главными центрами раскола въ ней были Тверь, Ржевъ, Торжокъ, Кашинъ. По вѣдомости средины 50-хъ годовъ XVIII вѣка, когда масса раскольниковъ скрывалась, въ Твери все-таки числилось раскольниковъ 330, въ Ржевѣ 328, въ Торжкѣ 152, въ Старицѣ 62. А по всей Россіи ихъ значилось тогда 36842 [1]). Когда стали появляться указы Петра III и Екатерины, тверскіе раскольники, какъ и всюду, ободрились и осмѣлѣли. Въ архивѣ Св. Синода имѣется цѣлый толстый томъ донесеній епархіальныхъ преосвященныхъ того времени о раскольникахъ [2]), и между ними есть нѣсколько донесеній Гавріила тверскаго. Всѣ онѣ написаны въ пессимистическомъ тонѣ, а результаты ихъ еще болѣе способны были сгустить его. Въ апрѣлѣ 68 года Гавріилъ доносилъ Синоду, что новоторжское духовное правленіе представило ему слѣдующее. Правленіе требовало отъ новоторжскаго магистрата о принужденіи записнаго раскольника Никифора Мокошева крестить новорожденнаго сына по церковному обряду, а если сынъ уже крещенъ, то допросить, гдѣ и

---

[1]) Описаніе докум. и бум., хран. въ М. А. М. Юстиціи, кн. VII. Дѣла раскольнической Конторы. Стр. 52, 60.

[2]) А. С. С., д. 1766 г. № 252.

кѣмъ. Мокошевъ на допросѣ заявилъ, что онъ слышалъ о высоч. указѣ 3 марта 1764 г. и записался въ раскольническій окладъ. Затѣмъ, зная, что вышедшіе въ Россію изъ Польши раскольники имѣютъ свою церковь и священниковъ, Мокошевъ, будто бы, послалъ туда своего младенца для крещенія. Духовное правленіе (дѣйствуя по старымъ указамъ) усмотрѣло въ такомъ отвѣтѣ одну только отговорку, не повѣривъ, чтобы зимою родители отправили новорожденнаго такъ далеко. Гавріилъ съ своей стороны замѣчалъ, что подобное поведеніе усматривается и въ другихъ, «да сверхъ того многіе и понынѣ не престаютъ, ходя потаенно по домамъ, отвращать отъ церкви въ расколъ, отъ чего раскольники не только не умаляются, но отъ часу умножаются больше, такъ что въ иныхъ мѣстахъ воспослѣдуетъ упразднять церкви». Но не имѣя права ничего предпринять безъ Синода, Гавріилъ представлялъ дѣло на синодское усмотрѣніе. Синодъ же ничего не могъ сдѣлать безъ Сената, а вѣрнѣе и вообще ничего не могъ сдѣлать въ существующихъ обстоятельствахъ. Поэтому въ Синодѣ сдѣлали обычное въ такихъ случаяхъ уклончивое постановленіе: доложить о томъ впредь [1]). Въ маѣ 68 года Гавріилъ сообщалъ о печальномъ фактѣ, свидѣтельствовавшемъ, что и духовенство было не всегда твердо по отношенію къ расколу. Въ ноябрѣ 66 года изъ Ниловой пустыни бѣжалъ іером. Веніаминъ. Въ январѣ 68 г. бѣжалъ изъ той же пустыни монахъ Паисій, который въ апрѣлѣ былъ пойманъ. На допросѣ Паисій разсказалъ, что онъ былъ у Веніамина и что тотъ исправляетъ требы у раскольниковъ въ стародубской слободѣ Еленкѣ [2]). Въ іюнѣ того же года тверскій преосвященный представлялъ: «сего мѣсяца іюня 10 дня кашинскаго уѣзда мерецкаго стана, села Брюкова, попъ Маркъ Никифоровъ доношеніемъ мнѣ представилъ, что въ приходѣ его записныхъ раскольниковъ находится не малое число, изъ которыхъ нѣкоторые записнымъ раскольницамъ женамъ своимъ и прочимъ даютъ очистительныя молитвы, младенцамъ нарицаютъ имена, и крестятъ по своему раскольническому обыкновенію собою; отъ чего они святой церкви не малую чинятъ противность; при томъ же и правовѣрныхъ къ тому своему дѣйствію приводятъ» [3]). Въ октябрѣ 68 г. Гавріилъ вновь доносилъ Синоду о случаѣ, подобномъ случаю съ Мо-

[1]) Ibid., лл. 25—26. [2]) Ibid., л. 28. [3]) Ibid., л. 29.

кошевымъ, и повторялъ свое прежнее общее заключеніе [1]). Въ маѣ слѣдующаго года преосвященный послалъ доношеніе, въ которомъ яркими чертами рисовалъ сложившееся положеніе. Священнослужители города Торжка представили Гавріилу, что размножающіеся въ Торжкѣ съ часу на часъ раскольники, «разсѣвая свое ученіе, церковь святую въ такое приводятъ состояніе, что ни малой впредь къ лучшему и оставшихся сыновъ своихъ исправленію не находитъ надежды». Большая половина города, особенно изъ богатыхъ и среднихъ людей, соблазнилась въ расколъ. Этому способствуетъ построенная раскольниками, вопреки законамъ, часовня въ трехъ верстахъ отъ Торжка на пустоши «Поклонница». Здѣсь раскольники погребаютъ своихъ мертвыхъ, попы ихъ исправляютъ всякія службы по старопечатнымъ книгамъ. Въ воскресные и праздничные дни не только записные раскольники, но и прельщенные ими православные, собираясь въ большомъ числѣ, служатъ въ той часовнѣ всенощныя бдѣнія; устраиваютъ вокругъ часовни крестные ходы, служатъ литіи, а можетъ быть и другія службы. Мертвыхъ своихъ раскольники провожаютъ по городу съ большою церемоніею, идя многочисленной толпою со свѣчами и пѣніемъ до самой часовни. Гдѣ въ домѣ есть одинъ или два записныхъ раскольника, прочіе обычно преклоняются къ ихъ суевѣрію и покидаютъ церковь. Младенцевъ въ церковь крестить раскольники не носятъ, объ умершихъ сообщаютъ уже послѣ отпѣванія; нѣкоторые дѣтей совсѣмъ не крестятъ. Многія и православныя женщины ходятъ къ раскольническимъ попамъ вмѣсто православныхъ. Прельщаемые раскольниками православные становятся холодны къ исполненію церковныхъ обязанностей. Носится слухъ, что раскольники хотятъ ремонтировать и украсить свою часовню на еще большій соблазнъ правовѣрныхъ. Если это предпріятіе осуществится, то не только потеряется всякая надежда на обращеніе къ церкви находящихся въ расколѣ, но и остальные православные въ расколъ совратятся, а церкви Божіи останутся безъ службы. Между тѣмъ, говорило новоторжское духовенство,—еще въ 1759 году велѣно было раскольническую часовню уничтожить, на основаніи указа 16 іюля 1722 г., и впредь строить не велѣть; объ умершихъ велѣно раскольникамъ доносить духовной власти, публичные проводы

[1]) Ibid., лл. 35—36.

покойниковъ имъ запрещены. По мнѣнію новоторжскаго духовнаго правленія, раскольники въ Торжкѣ не имѣли права на оказательство своей вѣры, потому что они не выходцы изъ-за границы, которымъ такое право дано; а слѣдовало имъ жить во всемъ на основаніи петровскихъ указовъ. Гавріилъ, видимо, вполнѣ раздѣлялъ точку зрѣнія мѣстнаго духовенства и съ своей стороны въ доношеніи Синоду добавлялъ, что изъ всѣхъ новоторжскихъ донесеній онъ находитъ «опасность, чтобъ въ краткое время весь городъ не обратился въ расколъ». Но такъ какъ епархіальнымъ властямъ въ «такія дѣла» «вступаться не дозволено», а велѣно представлять Синоду для сношенія съ Сенатомъ, то преосвященный и просилъ Синодъ «къ прекращенію сего употребить надлежащія мѣры, ибо какъ раскольники всѣми признаваются по ихъ грубому отвращенію отъ неединомысленныхъ съ ними вредными для церкви и государства, то если нынѣ ко отвращенію ихъ отъ расколу не употреблены будутъ надлежащіе способы, ибо они снисхожденіемъ паче развращаются, почитая оное себѣ позволеніемъ къ расколу, то впредь къ пресѣченію онаго великія могутъ воспослѣдовать трудности» [1]),

Изъ послѣдняго документа видно, какъ Гавріилъ смотрѣлъ на правительственную политику относительно раскола. Онъ не раздѣлялъ правительственныхъ взглядовъ и не сочувствовалъ правительственному курсу. Сложившееся положеніе вещей онъ считалъ ненормальнымъ [2]), да оно и было таковымъ дѣйствительно. Что правительство отказалось отъ прежнихъ чисто полицейскихъ мѣропріятій, это еще была не бѣда. Но худо было то, что церковь осталась почти безоружной предъ расколомъ: руки ея были связаны. Отстраняя духовенство отъ касательства къ раскольникамъ, власть въ то же время не ука-

---

[1]) Ibid., лл. 73—75.

[2]) Подробнѣе о взглядахъ Гавріила на расколъ см. ниже. Впрочемъ, отсюда вовсе не слѣдуетъ, что Гавріилъ былъ сторонникомъ суровыхъ мѣръ по отношенію къ расколу вообще. Напротивъ, разумное снисхожденіе онъ признавалъ и въ принципѣ и проводилъ на практикѣ. Сама Екатерина, побывавъ въ 1767 году въ тверской и нижегородской епархіи и будучи недовольна рѣзкими мѣропріятіями по отношенію къ расколу въ Нижнемъ, Тверь ставила въ примѣръ. Въ письмѣ къ Димитрію Сѣченову она писала по этому случаю между прочимъ: „Вашему преосвященству извѣстно, сколько кротость пастыря все сіе прекратить можетъ, ибо въ вашей епархіи и въ тверской очевидные примѣры сему“ (Сб. И. Р. И. Общ., т. X, стр. 199—200).

зывала, что же можетъ дѣлать духовное начальство для огражденія православныхъ. Неопредѣленность указовъ, толкуемыхъ раскольниками въ свою пользу, а духовенствомъ иначе, лишь усложняла положеніе. Св. Синодъ, конечно, вполнѣ сочувствовалъ затрудненіямъ епархіальныхъ архіереевъ; но сдѣлать онъ ничего не могъ. Боясь нарушить высочайшіе указы, имѣя такихъ оберъ-прокуроровъ, какъ Мелиссихо и Чебышевъ, и зная настроеніе государыни, Синодъ принужденъ былъ относиться пассивно къ жалобамъ съ мѣстъ. Въ Синодѣ установилась такая практика: всѣ доношенія о раскольникахъ со второй половины 60-хъ годовъ стали «присоединять» къ «общему дѣлу» о нихъ, т. е. пока оставлять ихъ безъ послѣдствій. Такая участь постигла и донесенія Гавріила. А между тѣмъ расколъ росъ съ чрезвычайною быстротою. По вѣдомости 1776 года въ Твери значилось 529 раскольниковъ, въ Кашинѣ и Калязинѣ 314, въ Ржевѣ 250, Старицѣ 34, Торжкѣ 691, Зубцовѣ 7 [1]); при чемъ эти цифры, разумѣется, были ниже дѣйствительныхъ. Не надо считать преувеличеніемъ и опасенія объ опустѣніи церквей. Еще въ 65 году тобольскій преосвященный Павелъ доносилъ, что церковь села Кособоковскаго въ Барнаульскомъ заказѣ осталась праздною, такъ какъ большая часть прихожанъ перешли въ расколъ и причту жить стало нечѣмъ. Тогда Сенатъ сдѣлалъ предположеніе, въ предупрежденіе подобныхъ случаевъ, взимать и съ записныхъ раскольниковъ особый сборъ на содержаніе мѣстной приходской церкви и священнослужителей. Но рѣшено было разсуждать объ этомъ «въ общемъ всѣхъ департаментовъ собраніи» [2]), да такъ дѣло и осталось безъ результата. Если мы вспомнимъ, какъ малолюдны были тогдашніе приходы, то легко поймемъ, что переходъ въ расколъ части прихожанъ ставилъ существованіе церкви и причта въ затрудненіе. Бывали, правда, и случаи возвращенія изъ раскола. Гавріилъ старался тогда по возможности облегчить раскольникамъ соединеніе съ церковью. Такъ, когда онъ узналъ отъ кашинскаго благочиннаго, что въ воеводской канцеляріи нѣкоторые объявляютъ о возвращеніи изъ раскола къ церкви, но таковые остаются безъ увѣщанія, а по указу 1742 г. велѣно принимать раскольниковъ по точно установленной формѣ, то распо-

[1]) Гос. Арх. разр. XVIII, № 47, ч. IX, л. 62.

[2]) Собраніе постан. по части раскола, I; 5 дек. 65 г.

рядился потребовать отъ канцеляріи, чтобы она давала свѣдѣнія о всѣхъ обращающихся, а консисторіи «велѣть духовникамъ ихъ исповѣдывать, и при исповѣди по ихъ обращенію къ святой церкви читать разрѣшеніе (вмѣсто прежде установленной формы), дабы сей какъ легчайшій способъ къ принятію менѣе ихъ удерживалъ отъ обращенія» [1]). Къ сожалѣнію, приходилось больше думать не о пріемѣ обращающихся, а объ охраненіи отъ совращенія православныхъ, гдѣ мѣстная власть чувствовала себя безпомощной.

Въ такой обстановкѣ протекала епархіальная дѣятельность Гавріила въ тверской епархіи. За семь лѣтъ своего управленія ею Гавріилъ многому долженъ былъ научиться и познать всѣ терніи церковно-административной службы. Его епархіальная задача осложнялась еще тѣмъ обстоятельствомъ, что значительную часть премени ему пришлось проводить въ Петербургѣ, за болѣе отвѣтственной и напряженной работой, и въ то же время издали слѣдить за епархіальной жизнью и заниматься епархіальными дѣлами. Однако, сохранившіяся свѣдѣнія даютъ право заключать, что Гавріилъ умѣлъ совмѣщать и разныя обязанности и съ честью исполнять ихъ вмѣстѣ. Необыкновенная трудоспособность, обнаруженная имъ съ первыхъ шаговъ службы (въ Сергіевой лаврѣ), помогала ему въ этомъ. Никогда не забывалъ Гавріилъ и своей паствы, пастырскую попечительность о которой онъ проявилъ въ моментъ вступленія на каѳедру. Уѣзжая въ Петербургъ въ 1765 году, онъ оставилъ новое пастырское наставленіе паствѣ тверской, подобное вступительному обращенію [2]). Въ знакъ памяти о Твери Гавріилъ въ 1783 году завѣщалъ тверскому каѳедральному собору 2000 р., съ тѣмъ, чтобы проценты шли священнослужителямъ на поминовеніе его родныхъ [3]). О тверскихъ обителяхъ, какъ мы видѣли, онъ помнилъ и будучи митрополитомъ *).

Б. Титлиновъ.

---

[1]) Арх. Твер. Конс., дѣло по кашинскому воскресенскому собору, № 44.

[2]) Оно хранится въ тверской соборной библіотекѣ.

[3]) *Чередѣевъ*, Біографіи тверскихъ іерарховъ, стр. 127. Объ этомъ вкладѣ однако нѣтъ свѣдѣній въ синодскомъ дѣлѣ о смерти Гавріила.

* Продолженіе слѣдуетъ.

М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы.

(Историко-литературный очеркъ).*)

НОВОЕ теченіе въ политико-общественной жизни Европы, отмѣченное выше, не было бы столь сильнымъ и устойчивымъ, еслибы оно въ извѣстной степени не питалось и не истекало изъ новыхъ философскихъ предпосылокъ, пришедшихъ на смѣну старымъ,—еслибы оно не было практическимъ приложеніемъ идей просвѣтительной философіи, господствовавшей особенно во второй половинѣ XVIII вѣка. И въ этомъ случѣ именно Англія была родиной новаго теченія философской мысли. Честь родоначальниковъ просвѣтительной философіи принадлежитъ двумъ англійскимъ ученымъ: Ньютону (1643—1727) и Локку (1632—1704). Первый съ своимъ закономъ тяготѣнія установилъ подчиненіе небесныхъ и вообще физическихъ явленій неизмѣннымъ законамъ природы, чѣмъ открывалъ торную дорогу прежде всего деистическимъ представленіямъ и воззрѣніямъ. Второй со своимъ эмпиризмомъ, приведшимъ въ дальнѣйшемъ по прямому направленію къ сенсуализму, возвеличивалъ человѣка, ибо побуждалъ его видѣть плодъ человѣческихъ усилій тамъ, гдѣ прежде видѣли воздѣйствіе привходящихъ высшихъ факторовъ. Раціоналистическія идеи этихъ и другихъ англійскихъ философовъ, быстро проникавшія изъ области теоріи въ область практики, особое развитіе получили во Франціи, откуда онѣ распространились по всей Европѣ. Раціоналистическія идеи

*) Продолженіе. См. мартъ.

привели людей къ тому, что именно въ развитіи знанія они стали полагать основную цѣль жизни и видѣть въ немъ залогъ лучшей, счастливой жизни,—«золотой вѣкъ» не позади, а впереди; если человѣчество жило до сего времени худо, то причина этого въ невѣжествѣ, которое является источникомъ предразсудковъ, суевѣрій и различныхъ заблужденій; разумъ—вотъ единственный и законный руководитель человѣка и устроитель его жизни; только разумъ нужно признать послѣднимъ критеріемъ истины и въ согласіи съ нимъ видѣть существенный признакъ истинности,—наоборотъ, все, что не согласуется съ разумомъ и не поддается его контролю, то должно быть отвергнуто, какъ ложное. Такимъ образомъ, у человѣка отнималась цѣлая громадная область наиболѣе глубокихъ и цѣнныхъ переживаній, идей и чувствованій, и живая личность живого человѣка насильственно подводилась подъ мертвую формулу отвлеченнаго разума. Правда, французскіе философы просвѣщенія ратовали за справедливость, за гуманность, за терпимость религіозную,—этой ихъ заслуги нельзя отрицать,—но, къ сожалѣнію, въ самомъ ихъ чистомъ раціонализмѣ лежали тѣ отрицательныя начала, которыя у наиболѣе рѣшительныхъ философовъ доведены были до крайности; появились теоріи матеріалистическія (Дидро, Гольбахъ), эгоизмъ сталъ признаваться единственнымъ двигателемъ человѣческой воли (Гельвецій), а счастье начали отождествлять съ чувственнымъ наслажденіемъ (Ламетри).

Такія крайности въ ученіи, ближе всего, энциклопедистовъ не могли не вызвать противодѣйствія, подсказываемаго какъ теоретическими, поскольку дѣло касалось сферы разума, такъ и практическими, поскольку затрагивались этическіе вопросы, соображеніями. Выразителемъ этихъ взглядовъ и защитникомъ живой личности человѣка явился Руссо. Руссо придерживался основныхъ воззрѣній философіи просвѣщенія, т. е. эмпиризма, но, въ противоположность энциклопедистамъ, онъ исходнымъ пунктомъ своихъ философскихъ построеній дѣлаетъ не разумъ, а другую естественную способность человѣка—его чувство—и тѣмъ спасаетъ отъ нивеллирующей мертвичины разума чувствующую и индивидуальную личность.

Свою теорію Руссо начинаетъ съ критики раціонализма, причемъ, подобно тому, какъ его противники все значеніе приписывали разуму и отрицательно относились къ чувству, и Руссо впадаетъ въ противоположную крайность, когда совершенно

отрицаетъ разумъ и чувство считаетъ основнымъ свойствомъ человѣческой природы. L'état de réflexion est un état contre nature et l'homme qui médite est un animal dépravé—вотъ исходный пунктъ ученія Руссо [1]). Возвеличеніе разума, по мнѣнію Руссо, не оправдывается фактами опыта: дѣло въ томъ, что мышленіе совсѣмъ не есть первичное свойство человѣческой натуры: «Отъ природы человѣкъ почти не мыслитъ. Мышленіе есть искусство, которому онъ научается, какъ и всѣмъ другимъ, и даже еще съ бо́льшимъ трудомъ». А между тѣмъ должно же быть въ человѣкѣ какое-нибудь первичное свойство или начало, которое было бы свойственно всѣмъ людямъ безъ изъятія, и высоко просвѣщеннымъ, и совсѣмъ некультурнымъ,—свойство, которое было бы прирожденнымъ критеріемъ истины. Такимъ свойствомъ, по ученію Руссо, является чувство и критеріемъ—сердце человѣка. «Прямое сердце—первый органъ истины; тотъ, кто ничего не перечувствовалъ, не можетъ ничему научиться, онъ лишь кочуетъ отъ заблужденія къ заблужденію; онъ пріобрѣтаетъ лишь тщетное знаніе и безплодныя свѣдѣнія, ибо для него остается вѣчно скрытымъ истинное отношеніе вещей къ человѣку, что составляетъ его главную науку». Если врожденнымъ критеріемъ истины является сердце, а не разсудокъ, то, значитъ, жизнь сердца—выше жизни ума и чувство—выше размышленія; вполнѣ естественно, послѣ этого, что не искусственно пріобрѣтаемое мышленіе, а врожденное человѣку чувствованіе является источникомъ всего богатства психической жизни человѣка. «Существовать»,—говоритъ Руссо въ «Исповѣданіи вѣры савойскаго викарія»,—«значитъ для насъ чувствовать; наша чувствительность безспорно предшествуетъ нашему пониманію, и чувства мы имѣли раньше идей» [2]). Послѣ этого вполнѣ понятно то отрицательное отношеніе Руссо къ разуму и признаніе полной его непригодности для

---

[1]) „Одно изъ заблужденій нашего вѣка",—говоритъ Руссо въ „Эмилѣ",—„заключается въ томъ, что мы пускаемъ въ дѣло одинъ сухой разсудокъ, какъ будто у людей, кромѣ ума, ничего и не было... Вѣчно разсуждать—это манія мелкихъ умовъ. У сильныхъ душъ совершенно другой языкъ; этимъ-то языкомъ онѣ убѣждаютъ и вызываютъ на дѣятельность".

[2]) Я сталъ чувствовать",—говоритъ Руссо о себѣ въ „Исповѣди",—„раньше, чѣмъ думать; это общая участь человѣчества, но я испыталъ ее особенно сильно. Я еще не имѣлъ никакихъ понятій о внѣшнемъ мірѣ, а познакомился уже съ чувствами. Не постигая ничего, я уже все перечувствовалъ".

руководства въ жизни, которое такъ характерно для Руссо. «Человѣческій разумъ въ моихъ глазахъ»,—писалъ Руссо,—«такъ слабъ и такъ жалокъ, что я не считаю его даже въ состояніи доказать собственную слабость».

Итакъ, размышленіе, образованіе, культура—это лишь случайный придатокъ къ естественному состоянію человѣку,—придатокъ, который не только ничего не прибавляетъ къ достоинству человѣка, въ своемъ естественномъ состояніи являющагося лучшимъ и благороднѣйшимъ созданіемъ на землѣ, а, наоборотъ, который только портитъ человѣка и искажаетъ лучшія свойства его природы. Во всякомъ человѣкѣ, въ его благородной натурѣ заложены добродѣтельныя склонности, и потому человѣкъ отъ природы справедливъ, добръ и добродѣтеленъ. Отсюда вполнѣ понятно, что естественный человѣкъ, живущій по указанію своей совѣсти и подчиняющійся своимъ природнымъ инстинктамъ, всегда будетъ счастливѣе того, кто въ своей дѣятельности руководится своимъ обманчивымъ разсудкомъ и созданными имъ правилами и законами. Эти созданныя разсудкомъ правила стали дѣйствовать съ того времени, когда естественный человѣкъ началъ жить общественною жизнію, когда было нарушено равенство между людьми, когда человѣку пришлось думать не столько о себѣ, сколько о другихъ,—тогда невозвратно канулъ золотой вѣкъ человѣчества. Не нужно поэтому забывать, что общество, въ которомъ царятъ выработанные разсудкомъ законы, отвлекая совсѣмъ не созданнаго для общественной жизни человѣка отъ естественной простой, здоровой и счастливой жизни, портитъ человѣка и дѣлаетъ его несчастнымъ. «Пусть онъ (молодой человѣкъ, вступающій въ жизнь) знаетъ, что человѣкъ отъ природы добръ; пусть онъ это чувствуетъ, пусть судитъ о ближнемъ по самому себѣ; но пусть онъ видитъ, какъ общество портитъ и развращаетъ людей; пусть онъ находитъ въ ихъ предразсудкахъ источникъ всѣхъ ихъ пороковъ; пусть онъ уважаетъ каждое отдѣльное лицо, но пусть презираетъ толпу». Въ послѣднихъ словахъ Руссо особенно замѣтно чувствуется энергичный защитникъ личности, такъ часто поглощаемой толпой. Возставая противъ общественности и царящихъ въ ней законовъ жизни, данныхъ разсудкомъ, Руссо вооружается и противъ всей вообще культуры—противъ наукъ, искусствъ и т. д. и именно потому, что культура и просвѣщеніе есть созданіе разума, отвлекающаго человѣка отъ

естественнаго и добродѣтельнаго состоянія и становящаго его на путь искусственности и порока; какъ и общественная жизнь, науки и искусства обезличиваютъ человѣка, принижаютъ его и развращаютъ. На поставленной Дижонской академіей вопросъ: «Способствовало ли возрожденіе наукъ и искусствъ улучшенію нравовъ?» Руссо въ спеціальной диссертаціи отвѣчаетъ отрицательно. По его мнѣнію, источникомъ науки и философіи является простое любопытство, а искусства—тщеславіе; книгопечатаніе вредно, и Омаръ хорошо сдѣлалъ, что сжегъ александрійскую библіотеку. Нужно отказаться отъ развращающей культуры и слѣдовать добродѣтельной природѣ; нужно отказаться отъ общественной жизни, отъ ésprit de société, бросить городъ и вернуться къ жизни на лонѣ природы, къ жизни простыхъ некультурныхъ людей. Больше того: нужно совсѣмъ уйти въ себя, удалиться въ пустыню, такъ какъ это единственный путь остаться самимъ собою, остаться такимъ, какимъ человѣка создала природа. «Я никогда не чувствую себя такъ одиноко, какъ тогда, когда нахожусь въ толпѣ», говоритъ въ «Новой Элоизѣ» Сенъ-Прэ. Въ уединеніи, на лонѣ природы, человѣкъ скорѣе можетъ опознать себя, а созерцая красоты природы, онъ, при посредствѣ внутренняго голоса, познаетъ Бога и изливаетъ передъ Нимъ одушевляющія его чувства [1]). Погружаясь въ созерцаніе природы, Руссо давалъ волю своему чувству, своимъ неяснымъ, неуловимымъ переживаніямъ, и это въ концѣ концовъ уносило его въ міръ грезъ и мечтаній, созданный его собственною фантазіей. Границы между міромъ реальнымъ и міромъ фантазіи въ сознаніи Руссо тогда стушевывались. Чтобы оживить этотъ новый міръ, столь далекій отъ окружающей Руссо непріемлемой для него реальности, онъ населялъ его тѣми прекрасными образами, которые носились предъ его умственнымъ взоромъ, когда онъ отдавался во власть «сладкихъ химеръ». «Я населялъ ее (землю)»,— писалъ Руссо Мальзербу,—«существами, которыя пришлись мнѣ

[1]) Вспоминая свои прогулки въ одной живописной мѣстности, Руссо пишетъ въ „Исповѣди“: „Прогуливаясь тамъ, я творилъ свою молитву, которая заключалась не въ суетномъ бормотаніи губами, а въ искреннемъ возвышеніи сердца къ Творцу той любезной природы, красоты которой были предъ моими глазами. Никогда не любилъ я молиться въ комнатѣ; мнѣ кажется, что стѣны и всѣ мелочи человѣческой жизни составляютъ преграду между Богомъ и мною. Я люблю созерцать Его въ Его твореніяхъ въ то время, какъ сердце мое возносится къ Нему“.

по душѣ... и перенесъ въ убѣжища природы людей, достойныхъ ее населять. Я образовалъ себѣ прелестное общество, недостойнымъ котораго я себя не считалъ. Фантазія моя возродила золотой вѣкъ, и, наполняя эти прекрасные дни всѣми сценами моей жизни, оставившими во мнѣ сладкое воспоминаніе, а также всѣми тѣми, которыя мое сердце могло еще желать, я чувствовалъ себя разстроганнымъ до слезъ, думая объ истинныхъ удовольствіяхъ человѣчества, столь очаровательныхъ и столь чистыхъ, которыя теперь такъ далеки отъ людей». Такимъ образомъ, созерцаніе природы настраиваетъ Руссо на чувствительный ладъ, придаетъ его думамъ и грезамъ нѣкоторый минорный оттѣнокъ. Такую чувствительность, способность разстрогаться Руссо не только не считаетъ недостаткомъ, а, наоборотъ, въ чувствительности видитъ существенный признакъ прекрасной души. Чувствительность, разстроганность души у Руссо сопровождается обычно слезами; онъ и его герои плачутъ часто: и при горѣ, и при радости, и при счастьѣ и при несчастьѣ, и когда дѣйствуютъ, и когда мечтаютъ.

Руссо проявляетъ часто истинно христіанскія чувства, онъ называетъ себя христіаниномъ, но въ сущности онъ остался сыномъ своего вѣка, далеко несвободнымъ отъ основныхъ положеній просвѣтительной философіи. Это наиболѣе рѣзко сказалось въ признаніи имъ естественности страстей, къ каковымъ принадлежитъ любовь къ самому себѣ, и въ утвержденіи, что любовь къ другимъ проистекаетъ изъ эгоизма, что, впрочемъ, вполнѣ согласуется съ индивидуалистическимъ характеромъ его философіи; любовь къ ближнему—это «просвѣтленный истинный эгоизмъ, который переступаетъ за черту индивидуальныхъ интересовъ и включаетъ въ свой кругъ интересы ближняго».

Личность, человѣческое я, стоитъ у Руссо вообще на первомъ планѣ; это страстный апологетъ индивидуализма и независимости человѣческой личности. Какъ и естественно было ожидать, эта страстность въ защитѣ самостоятельности личности привела Руссо къ односторонности и даже крайности: безконечному возвышенію именно своей личности. Руссо никакъ не можетъ допустить мысли, что онъ такой же, какъ и всѣ другіе; онъ предпочитаетъ остаться совсѣмъ неизвѣстнымъ людямъ, чѣмъ быть «обыкновеннымъ человѣкомъ». Руссо увѣренъ, что онъ созданъ иначе, чѣмъ всѣ другіе люди, и

потому не похожъ на нихъ; это отличіе заключается въ томъ, что онъ лучше ихъ всѣхъ. Въ письмѣ къ Мальзербу онъ писалъ: «Я знаю мои большіе недостатки, я живо чувствую всѣ мои пороки. Но и за всѣмъ тѣмъ я умру въ полной надеждѣ на Высочайшаго Бога, и въ полномъ убѣжденіи, что изъ всѣхъ людей, которыхъ только я зналъ, никто не былъ лучше меня». Такое самомнѣніе вытекало въ концѣ концовъ изъ положенія Руссо, что человѣкъ есть лучшее и благороднѣйшее существо на землѣ.

Но вѣря въ благородство и добродѣтельность человѣческой природы, Руссо однако не вѣрилъ въ людей. Онъ не хотѣлъ близко подойти къ нимъ, точно онъ боялся, что дѣйствительность разобъетъ тотъ идеалный образъ человѣка, который онъ носилъ въ своемъ сердцѣ. Онъ не могъ не видѣть, что люди совсѣмъ не такъ добры, какъ онъ представлялъ, и ему было страшно безпощадной дѣйствительности. Чтобы сохранить вѣру въ людей или любовь къ нимъ, Руссо тщательно сторонился дѣйствительной жизни, избѣгалъ непосредственнаго вмѣшательства во всякія, а въ особенности въ политическія дѣла людей; «я люблю всѣхъ людей»,—писалъ онъ,—«и потому, что я люблю ихъ, я бѣгу отъ нихъ; я меньше страдаю ихъ страданіями, когда я ихъ не вижу». Руссо боялся, что люди, столь далекіе отъ его идеальныхъ представленій и стремленій, не только разочаруютъ его, но и возбудятъ въ немъ враждебныя и злобныя чувства къ себѣ, а не къ тѣмъ порокамъ, которыхъ они были преисполнены.

Таковы были основныя черты воззрѣній Ж. Ж. Руссо, этого выдающагося апологета правъ живой человѣческой личности и этого защитника идеальныхъ стремленій ея, этого убѣжденнаго индивидуалиста. Уваженіе къ человѣку проповѣдывалось и раньше Руссо. Петрарка первый заговорилъ о достоинствѣ человѣческой личности, признаніе котораго сдѣлалось потомъ характернымъ для гуманизма и гуманистовъ. Но у гуманистовъ, какъ равно потомъ и у Вольтера, Монтескье и энциклопедистовъ, отстаивались права человѣка вообще, а не личности, обладающей всей полнотою живой жизни, подобно всякому другому индивидууму, изъ которыхъ слагается человѣчество. Между тѣмъ Руссо—проповѣдникъ правъ личности, живой чувствующей единицы, каждаго отдѣльнаго индивидуума. «Индивидуалистическія тенденціи», — пишетъ авторъ одного спеціальнаго о Руссо изслѣдованія,—«свойствен-

ныя этой зарѣ новой исторіи, нигдѣ не нашли себѣ такого звучнаго отголоска, какъ въ неугомонномъ и непокорномъ сердцѣ свободнаго гражданина Женевы» [1]).

Нельзя не видѣть, что мысли Ж. Ж. Руссо въ основномъ тѣсно примыкали къ идеямъ сентиментализма. Теорія Руссо, который дѣлается отцомъ романтическаго движенія, подводила только философскій фундаментъ подъ взгляды сентименталистовъ. Романтизмъ и явился только дальнѣйшимъ углубленіемъ и усложненіемъ сентиментализма. Тѣ воззрѣнія, тѣ чувствованія и образы, которые намѣчались въ сентиментализмѣ, при посредствѣ Руссо, получаютъ дальнѣйшее развитіе въ романтизмѣ. Отсюда именно и проистекало то сильное вліяніе Руссо на послѣдующую литературу (романтизма), которое бросается въ глаза даже при поверхностномъ взглядѣ на произведенія романтиковъ. Образъ сентименталиста съ добрымъ, чувствительнымъ сердцемъ, любящаго природу, доброжелательно настроеннаго въ отношеніи къ людямъ, подъ вліяніемъ Руссо, превратится въ типъ романтическаго индивидуалиста,—котораго несоотвѣтствіе дѣйствительности съ его идеалами сдѣлаетъ индивидуалистомъ-скорбникомъ, изъ-за недовольства людьми или даже презрѣнія къ нимъ замыкающагося въ гордомъ одиночествѣ. «Отшельникъ Руссо, разрывающій съ постылымъ ему обществомъ и замыкающійся въ своемъ уединеніи на лонѣ природы, является реальнымъ первообразомъ будущихъ Рене, Обермановъ, Конрадовъ, Манфредовъ и другихъ типовъ міровыхъ скорбниковъ» [2]).

Идеи Руссо быстро распространились по Европѣ: сначала въ Германіи, а затѣмъ во Франціи, и такъ же быстро нашли отраженіе въ тогдашней литературѣ. Только жизнь дала дальнѣйшее развитіе однѣмъ идеямъ Руссо и выдвинула на первый планъ другія, у Руссо только намѣченныя. Къ числу послѣднихъ слѣдуетъ отнести вопросъ объ отношеніи сильной, выдающейся личности къ обществу. Руссо, признавъ себя лучшимъ изъ людей, носителемъ добродѣтели, въ то же время устранился отъ участія въ общественныхъ дѣлахъ, онъ отказался проводить въ жизнь свои высокія идеи, боясь, что по-

[1]) М. Н. Розановъ, „Ж. Ж. Руссо и литературное движеніе конца XVIII и начала XIX в.“. Очерки по исторіи руссоизма на Западѣ и въ Россіи. Томъ I. Москва, 1910, стр. 3. (Выдержки изъ сочиненій Руссо приводятся нами большею частію по этой книгѣ).

[2]) Ibid., 22.

слѣднія не найдутъ мѣста въ дѣйствительности. Однако, какъ мы видѣли выше, въ половинѣ XVIII вѣка идеи права и справедливости начинаютъ все больше и больше проникать въ область общественныхъ отношеній.

Что же долженъ дѣлать при такихъ обстоятельствахъ тотъ, который признавалъ себя носителемъ добродѣтели, лучшимъ и болѣе сильнымъ изъ людей? Не долженъ ли онъ способствовать насажденію среди людей права и справедливости, быть можетъ, даже насильственными мѣрами въ тѣхъ случаяхъ, когда люди по своей слѣпотѣ не видятъ, на что и какъ имъ слѣдуетъ направить свою волю? Такіе именно вопросы ставятъ себѣ герои «бурныхъ стремленій» въ Германіи. Германія того времени (третья четверть XVIII столѣтія) въ общественномъ отношеніи представляла мало отраднаго; жизнь была тусклой, сѣрой; дѣятельность общества и личности почти совсѣмъ не освѣщалась лучемъ высокихъ идей и благородныхъ порывовъ. Только подъ вліяніемъ Руссо [1]) появляются тамъ такъ называемые «бурные геніи». Герои «бури и натиска»—сильныя личности, мечтатели-индивидуалисты, свободу личности ставящіе на первомъ мѣстѣ; проникнутые идеалами сентиментализма, они пытаются внести въ человѣческое общество право и правду, не останавливаясь при этомъ ни предъ какими средствами, будь то даже убійство; послѣднее допускалось «бурнымъ геніемъ» въ убѣжденіи, что онъ въ своемъ служеніи правдѣ и справедливости не останется одинокимъ, а, наоборотъ, будетъ поддержанъ другими людьми, въ душѣ которыхъ также долженъ горѣть огонь святыхъ стремленій. Таковы именно герои юношескихъ драмъ Гете—Гёцъ (изъ «Гёцъ фонъ-Берлихингенъ»)—и Шиллера—Карлъ Мооръ (изъ «Разбойниковъ»). Тотъ и другой индивидуалисты-мечтатели; увѣренные въ себѣ и въ своихъ силахъ, они съ мечемъ въ ру-

[1]) „...Вліяніе Клопштока было бы менѣе значительно, еслибы не то лихорадочное возбужденіе, въ какое приводилъ тогда весь интеллектуальный германскій міръ другой человѣкъ, высказавшій сильнѣе и краснорѣчивѣе, чѣмъ кто либо, то страстное стремленіе къ природѣ, свободѣ, индивидуальности и человѣчности, которое снова и снова появлялось въ нѣмецкой литературѣ въ теченіе XVII и XVIII столѣтій: Жанъ-Жакъ Руссо. Невозможно было бы, въ самомъ дѣлѣ, понять періодъ „бурныхъ стремленій“ безъ „Новой Элоизы“ и „Эмиля“ Руссо“—К у н о-Ф р а н к е Исторія нѣмецкой литературы въ связи съ развитіемъ общественныхъ силъ (съ V вѣка до настоящаго времени). Переводъ *П. Ватина*, СПБ., 1904, с. 308.

кахъ возстановляютъ попранную правду, они не останавливаются предъ пролитіемъ крови, если только это, по ихъ мнѣнію, послужитъ водворенію правды; они вѣрятъ, что тѣ, за кого и съ кѣмъ они ратуютъ, воодушевлены тѣми же идеальными стремленіями, и что при ихъ посредствѣ имъ удастся достигнуть желанныхъ цѣлей. Однако дѣйствительность обманула ихъ, пожелавшихъ выйти изъ того уединенія, на которое обрекъ себя предусмотрительный Руссо. Въ концѣ концовъ «геній» видитъ, что онъ жестоко обманулся въ людяхъ, жестоко обманулся и въ себѣ, взявшись за непосильное дѣло возстановленія допускаемой небеснымъ промысломъ неправды.

И вотъ, разочаровавшись въ людяхъ и въ своихъ идеальныхъ стремленіяхъ, онъ гонитъ отъ себя своихъ помощниковъ [1]), которые работали не во имя идеаловъ, а ради личныхъ выгодъ, онъ отрицаетъ и самого себя, такъ какъ ему кажется, что, дѣйствуя насильно, онъ не возстановляетъ, а разрушаетъ нравственный законъ [2]).

Такимъ образомъ, нѣмецкій бурный геній, столкнувшись съ дѣйствительностію, увидѣлъ, что ему не преодолѣть зла и не возстановить правды; увидѣлъ онъ и то, что причина этого

---

[1]) Въ послѣдней сценѣ „Разбойниковъ“ Карлъ Мооръ говоритъ разбойникамъ: „Слушайте вы, гнусныя орудія моихъ варварскихъ плановъ,— съ этой минуты я перестаю быть вашимъ атаманомъ. Со стыдомъ и горестью слагаю я здѣсь этотъ кровавый жезлъ, подъ которымъ вы могли безнаказанно злодѣйствовать и дѣяніями тьмы пачкать этотъ небесный свѣтъ. Ступайте, куда хотите! Съ этихъ поръ у меня съ вами нѣтъ ничего общаго“.—Точно также и Гёцъ у Гете въ послѣднемъ дѣйствіи „Гёца фонъ-Берлихингена“ (сцена V) восклицаетъ по адресу своихъ подчиненныхъ: „Убійцы! Поджигатели! Я отступаюсь отъ нихъ... Смерть моя послужитъ лучшимъ доказательствомъ, что у меня не было ничего общаго съ этими собаками“.

[2]) Карлъ Мооръ въ послѣдней сценѣ „Разбойниковъ“, между прочимъ, кается: „О, я глупецъ, мечтавшій исправить свѣтъ злодѣяніями и законы поддержать беззаконіемъ! И я называлъ это местью и правомъ! Я захотѣлъ—о, Провидѣніе!—сточить зазубрины Твоего меча и исправить Твое пристрастіе—и вотъ—о, вѣтренное ребячество!—я стою теперь на краю ужасной жизни и узнаю съ воемъ и скрежетомъ зубовъ, что два такихъ человѣка, какъ я, могли бы уничтожить все зданіе нравственнаго міра. Умилосердись же, умилосердись надъ ребенкомъ, дерзнувшимъ предупреждать Твои предначертанія! Тебѣ Одному подобаетъ мщенье: не нужна Тебѣ рука человѣка... Оскорбленные законы... требуютъ жертвы—жертвы, которая показала бы всему человѣчеству свое несокрушимое величіе, и эта жертва—я. Я самъ долженъ умереть за нихъ“.

коренилась не столько въ немъ самомъ, сколько въ невѣрномъ, слишкомъ идеальномъ представленіи о людяхъ. Ему приходилось отказаться отъ дѣятельности, въ которой онъ полагалъ смыслъ своей жизни, ему приходилось разочаровываться въ своихъ идеальныхъ стремленіяхъ, которыми онъ, какъ сильная личность, долженъ былъ отличаться отъ другихъ людей. И тогда великая скорбь наполняетъ его сердце: скорбь о людяхъ и скорбь о самомъ себѣ, оказавшемся непригоднымъ для жизни.

Этимъ окончилось столкновеніе съ дѣйствительностію бурныхъ геніевъ въ Германіи. Но тѣмъ же разочарованіемъ окончились и попытки французовъ провести новыя гуманныя идеи въ жизнь. Liberté, fraternité и égalité были начертаны на знамени вождей великой французской революціи, которые такъ же, какъ и «бурные геніи», хотѣли насильственными мѣрами водворить на землѣ справедливость. Французская революція показала, что недостаточно только провозгласить великія идеи, но нужно еще подготовить и воспитать въ нихъ народъ, въ которомъ такъ много дикости и звѣрства, готовыхъ вспыхнуть при благопріятныхъ обстоятельствахъ.

Такіе выводы приводили идеально настроенныя личности къ разочарованію, къ скорби о мірѣ и человѣкѣ. Не найдя своего мѣста въ жизни и разочаровавшись въ людахъ, человѣкъ потерялъ почву подъ ногами, и тогда его захлестнуло безысходное море тоски и скорби. Свѣтъ жизни погасалъ для него; оставались какіе-то смутные неудовлетворенные порывы; исчезало ясное представленіе о причинѣ, породившей скорбь, и только тоска и страданіе заполняли его душу. Томимый безотчетной грустью и душевной мукой, человѣкъ сторонится жизни и уходитъ въ самого себя и въ себѣ самомъ онъ находитъ цѣлый міръ, но «не міръ ясныхъ очертаній и живой силы, а міръ чаяній и смутныхъ желаній». Такимъ именно былъ Вертеръ, смѣнившій у Гете Гёца фонъ-Берлихингена [1]).

[1]) Несомнѣнно, что „страданія молодого Вертера“ написаны подъ непосредственнымъ вліяніемъ Руссо. Подобно Руссо, Вертеръ любитъ природу („И жадно читалъ я книгу природы, и, какъ божеству, раскрывался смыслъ ея таинственныхъ словъ, и явленія безконечной переполняли душу мою!“), онъ любитъ одиночество и отдается фантазіи, которая, „будучи подстрекаема вымыслами поэзіи, и увлекающаяся по самой природѣ своей, образуетъ цѣлый рядъ существъ, болѣе насъ возвышенныхъ“, онъ, сознавая, что „жизнь человѣка—только сонъ“, уходитъ въ себя, и тамъ находитъ цѣлый міръ, но и тотъ болѣе въ чаяніяхъ и

Уже послѣдній признаетъ свою ошибку и слабость своихъ силъ для возстановленія правды. Эту слабость своихъ силъ охотно признаетъ Вертеръ. «Человѣкъ, прославленный полубогъ, гдѣ же твои силы? Теперь, когда онѣ нужны тебѣ, гдѣ твоя опора»? Не будучи въ силахъ выдержать жизненную борьбу, не будучи въ состояніи преодолѣть «тоску и равнодушіе къ жизни, все глубже и глубже укоренявшіяся въ душѣ его и, наконецъ, овладѣвшія ею совершенно», Вертеръ кончаетъ жизнь самоубійствомъ. Но если Вертеру нехватило силы воли, чтобы провести въ жизнь свои, правда, неясныя стремленія, то у него все же оставалась, казалось, его сильная мысль, его могучій умъ, проникающій тайны природы, познающій истину и истинную жизнь; у него былъ сильный анализъ, настолько сильный, что онъ даже подавлялъ Вертера. Однако, и въ знаніи пришлось разочароваться выдающейся личности. Тотъ самый Гете, который въ 1773 г. создалъ гордаго, могучаго и сильнаго знаніемъ и волею Прометея, уже въ ближайшіе послѣ этого годы пишетъ своего Фауста, искавшаго смысла жизни въ знаніи, вѣрившаго въ человѣческій умъ, но затѣмъ разочаровавшагося въ наукѣ и вообще въ знаніи и сожалѣющаго о томъ, что, желая все подвести подъ формулы разума, постоянно раздумывая и размышляя, онъ утратилъ полныя и радостныя переживанія непосредственной жизни [1]).

смутныхъ желаніяхъ, нежели въ живой силѣ и ясныхъ очертаніяхъ", онъ, наконецъ, подобно Руссо, гордо заявляетъ: „такимъ сердцемъ, какъ мое, владѣю только я одинъ".

[1]) Трагедія „Фаустъ" начинается монологомъ „доктора".

Я философію постигъ,
Я сталъ юристомъ, сталъ врачомъ...
Увы! съ усердьемъ и трудомъ
И въ богословье я проникъ,—
И не умнѣй я подъ конецъ,
Чѣмъ прежде: жалкій я глупецъ!
Магистръ и докторъ я—ужъ вотъ
Тому пошелъ десятый годъ;
. . . . . .
Учениковъ и вкривь и вкось
Вожу я за носъ на авось—
И вижу все жъ, что не дано намъ знанья.
Изныла грудь отъ жгучаго страданья!
Пусть я умнѣй магистровъ и поповъ,
Пусть нѣтъ во мнѣ тревожущихъ сомнѣній,
Пусть не боюсь чертей и привидѣній,

Разочарованный въ своихъ силахъ и знаніи, не нашедшій удовлетворенія своимъ идеальнымъ порывамъ, полный безотраднаго чувства, изъѣденный постояннымъ анализомъ, неспособный къ непосредственному ощущенію жизненныхъ впечатлѣній и переживаній, преисполненный тоски, — вотъ какимъ сталъ образъ лучшаго человѣка, созданный Руссо. Этотъ новый типъ скорбника нашелъ свое наиболѣе полное выраженіе въ Ренэ Шатобріана; только въ Ренэ мы увидимъ уже нѣкоторыя новыя черты по сравненію съ прежними типами, нѣкоторыя новыя идеи и чувства, которыя, впрочемъ, были естественнымъ развитіемъ прежнихъ, основныхъ.

Ренэ, прежде всего, недюжинная натура, въ которой все время горитъ огонь идеальныхъ порывовъ, стремленіе къ чему-то высокому, далеко выходящему за предѣлы ограниченности. «Меня обвиняютъ», — говоритъ онъ, — «въ непостоянствѣ вкусовъ, въ томъ, что я не могу тѣшиться долгое время одной и той же мечтой, что я—жертва воображенія...; меня обвиняютъ въ томъ, что я всегда хватаю дальше той цѣли, которой я могу достигнуть. Увы, я стремлюсь только къ невѣдомому благу, инстинктъ котораго меня преслѣдуетъ. Виноватъ ли я въ томъ, что всюду нахожу предѣлы, что все, что ограниченно, не имѣетъ для меня никакой цѣны». Все ограниченное, вся мелкая обыденная работа не по душѣ Ренэ, мечтающему о чемъ-то великомъ. Однако и этой большой работы онъ не дѣлаетъ отчасти въ силу неясности для него высшей цѣли жизни, а отчасти въ силу собственной «испорченности и неспособности совершить что-либо великое.

Пусть въ адъ спуститься я готовъ—
За то я радостей не знаю,
Напрасно истины ищу,
. . . . . .
Я благъ земныхъ не испыталъ,
Я почестей людскихъ не зналъ.
Собачья жизнь! Погибли годы!
. . . . . .
Живой природы пышный цвѣтъ,
Творцомъ на радость данный намъ,
Ты промѣнялъ на тлѣнъ и хламъ,
На символъ смерти, на скелетъ.

Позже Лермонтовъ станетъ жаловаться на то, что

Мы изсушили умъ наукою безплодной,

благородное, праведное». Откуда же эта испорченность и неспособность? Повидимому, она — результатъ утраченнаго непосредственнаго воспріятія жизни, результатъ постоянной рефлексіи, подвергающей каждое чувствованіе разлагающей критикѣ мысли и черезъ то лишающей жизнь естественной красоты, свѣжести и силы переживаній. Ренэ не можетъ отрѣшиться отъ мысли о текучести вещей и ничтожествѣ человѣка. Онъ сидитъ на развалинахъ Рима и Греціи и терзается мыслію о могуществѣ природы и слабости человѣка. Человѣкъ и его дѣла должны погибнуть, исчезнуть безъ слѣда. Эта мысль гнететъ Ренэ и дѣлаетъ его неспособнымъ отдаться жизни, и онъ жаждетъ «переродиться, освѣжиться ключевою водою, обновить свою душу въ источникѣ жизни», и, конечно, напрасно: ему не высвободиться изъ крѣпко спаянныхъ оковъ рефлексіи и страданія. Такимъ же крайнимъ индивидуалистомъ, такимъ же, какъ Ренэ, заѣденнымъ рефлексіей, совершенно обезволившей [1]) его, явится и Оберманъ Сенанкура; тѣмъ же индивидуализмомъ [2]), тою же рефле-

---

[1]) „Въ своемъ страхѣ предъ дѣйствительностью Оберманъ не можетъ никакъ жить достаточно уединенно; онъ удаляется отъ свѣта, избѣгая какъ городовъ, такъ и селъ. Въ немъ замѣчается удивительнѣйшее смѣшеніе общечеловѣческой любви и полнѣйшаго равнодушія ко всѣмъ отношеніямъ дѣйствительной жизни. Онъ такъ чувствителенъ, что, предпочитая всѣмъ другимъ напиткамъ чай, мучится угрызеніями совѣсти на счетъ своего предпочтенія чаю, какъ средству добиться извѣстнаго настроенія“ — Брандесъ Георгъ, „Главныя теченія въ литературѣ XIX в.“. Литература эмигрантовъ. Переводъ съ датскаго подъ редакціей *М. В. Лучицкой*. Собраніе сочиненій въ изданіи Б. К. Фукса, т. III, Кіевъ, 1902 г., стр. 55—56.

[2]) Адольфъ пишетъ, между прочимъ, въ своей повѣсти: „Я пріучился скрывать всѣ свои ощущенія, создавать въ одиночествѣ планы на будущее, причемъ въ ихъ исполненіи разсчитывалъ только на себя, и смотрѣть на совѣты, вниманіе, помощь и даже на простое присутствіе другихъ людей, какъ на стѣсненіе и препятствіе. Я усвоилъ себѣ привычку никогда не говорить о томъ, что меня занимало, смотрѣть на разговоры, только какъ на досадную необходимость, оживляя ихъ постоянной шутливостью, которая дѣлала ихъ для меня менѣе утомительными и помогала скрывать мои истинныя мысли... Я чувствовалъ себя хорошо лишь въ полномъ одиночествѣ“. Высшее самоутвержденіе своей личности Адольфъ, какъ потомъ и Печоринъ, видитъ въ полномъ подчиненіи себѣ другой личности. Стремленіе къ господству надъ другимъ человѣкомъ, и именно надъ женщиной, дало начало его трагедіи отношеній къ Элленорѣ.

ксіей [1]), тѣмъ же безволіемъ, вѣрнѣе, отсутствіемъ выдержки отличается и Адольфъ Бенжамэна Констана; слабоволіе Адольфа причиняетъ большія страданія другимъ, но и самъ онъ переноситъ не менѣе ужасныя страданія, которыя окончательно разбиваютъ его и дѣлаютъ непригоднымъ для жизни. Правда, страданіе—удѣлъ вообще всѣхъ людей, какъ утверждаетъ Ренэ, однако особенно тяжелыя страданія выпадаютъ на долю великой личности, идеальные запросы которой неизмѣримо выше «мелочныхъ отрадъ» обыкновенныхъ людей? «Нѣтъ ничего удивительнаго», — говоритъ старый Шактасъ Ренэ, позавидовавшему счастью дикарей, — «въ томъ, что жизнь заставляетъ тебя страдать больше, чѣмъ прочихъ людей: великая душа должна заключать въ себѣ больше скорби, чѣмъ ничтожная». Ренэ, дѣйствительно, безконечно возвышаетъ себя надъ міромъ и людьми. «Міръ не представляетъ собой ничего такого, что было бы достойно тебя», — писала Ренэ его сестра Амели; люди же были для Ренэ, по его собственному признанію, «обширной человѣческой пустыней». Уже Карлъ Моръ, видя, что людямъ чужды высокіе порывы его духа, пришелъ къ выводу, что между нимъ и ими, разбойниками, нѣтъ ничего общаго, и потому онъ презираетъ ихъ; теперь Ренэ, разошедшійся съ людьми, прямо заявляетъ о своемъ «отвращеніи къ вещамъ и людямъ», для которыхъ онъ ничего не хочетъ дѣлать.

Такъ постепенно измѣнялось отношеніе мірового скорбника къ людямъ; постепенно онъ начиналъ презирать людей и именно потому, что любилъ ихъ, любилъ идеальнаго человѣка и уважалъ его достоинство: постепенно міровой скорбникъ становился противникомъ всякаго общества и общественности. Наиболѣе типичнымъ выразителемъ этой злобы къ людямъ за поруганный идеалъ, ненависти ко всякой формѣ общественности, анархистомъ во имя крайняго индивидуализма, былъ Жанъ Сбогаръ изъ романа того

---

[1]) Бенжамэнъ Констанъ, въ Адольфѣ изобразившій самого себя, „еще юношею высказывалъ способность, такъ сказать, двоиться, смотрѣть на себя со стороны, насмѣхаться надъ собою. Онъ могъ восклицать: „Я забавляюсь всѣми затрудненіями, въ какія попадаю, точно они приключаются не со мною, а съ кѣмъ-либо другимъ“, а когда онъ приходилъ въ гнѣвъ, любимыми его выраженіями были слѣдующія: „Я взбѣшенъ, я съ ума схожу отъ бѣшенства, но въ сущности все это оставляетъ меня въ полномъ равнодушіи“ — Брандесъ Г., Тамъ же, стр. 66.

же имени французскаго писателя Нодье. Жанъ Сбогаръ это фаталистическій типъ, который ничего не признаетъ, кромѣ свободы личности, высокой и святой въ своей неиспорченности; ради свободы этой личности Сбогаръ сдѣлался разбойникомъ, ради того же онъ готовъ даже на преступленія и убійства; то, что онъ призналъ за правду, для него дороже всего. Вотъ какъ разсуждаетъ онъ по этому поводу. «Есть люди разсчетливо бурные, злостные изъ личнаго интереса; ихъ лицемѣрное воодушевленіе никогда не поразитъ моего ума и не заслужитъ моего состраданія; но когда въ какомъ-нибудь отчаянномъ поступкѣ я вижу правдивость жестокую и ужасную, я готовъ протянуть руку тому, кто ее совершилъ, будь онъ даже осужденъ предъ лицемъ справедливости».

Люди были для Ренэ «обширной пустыней», онъ чувствуетъ отвращеніе къ нимъ, и ему, какъ это естественно, хочется уйти отъ нихъ; онъ и уходитъ сначала въ пригородъ, чтобы тамъ жить въ одиночествѣ; но затѣмъ его потянуло еще дальше отъ людей—въ лѣса, и онъ уѣхалъ далеко отъ людей, чтобы похоронить себя въ одинокой и пустынной хижинѣ. Живя тамъ, среди природы, въ полномъ уединеніи, Ренэ испытываетъ такое блаженное состояніе, котораго и описать онъ не въ состояніи. Ему, повидимому, не приходилось уже завидовать дикарямъ, жизнь которыхъ представлялась ему восхитительной [1]). Однако, на самомъ дѣлѣ, Ренэ и эта жизнь не дала покоя и удовлетворенія. Одиночество томитъ его, и онъ страстно ищетъ кругомъ себя человѣка, которому онъ могъ бы разсказать объ охватывающихъ его порывахъ. Это исканіе «вокругъ себя души родной» выливается въ чувство любви къ невѣдомой любимой, которая одна можетъ дать ему полноту жизни. «Небесная красавица! Я палъ бы ницъ предъ тобой и, взявъ тебя въ свои объятія,

[1]) „Счастливые дикари! Ахъ, зачѣмъ я не могу наслаждаться тѣмъ миромъ, который никогда не оставляетъ васъ? Между тѣмъ какъ я такъ безполезно обходилъ столько странъ, вы, сидя спокойно подъ своими дубами, предоставляли днямъ мирно течь, не считая ихъ. Предметъ вашихъ думъ составляютъ только нужды ваши, и вы скорѣе меня достигаете мудрости, какъ дитя, у котораго игры чередуются со сномъ. А если меланхолія, порожденная избыткомъ счастья, иногда посѣщала вашу душу, то вы скоро освобождались отъ этой мимолетной печали, и взоръ вашъ, обращенный къ небу, искалъ съ умиленіемъ то невѣдомое, которое питаетъ жалость къ бѣднымъ дикарямъ".

я молилъ бы Предвѣчнаго Бога о томъ, чтобы я могъ отдать тебѣ остатокъ моей жизни!» Но эта родная душа не приходила, и муки одиночества не давали Ренэ покоя. Тогда на смѣну прежнему покою одиночества пришло «отвращеніе къ жизни»; Ренэ становится недоступнымъ для чувствованій; его сердце не доставляло уже больше пищи его мысли; и тогда глубокое чувство скуки наполнило его душу. Эта безпросвѣтная тоска, отвращеніе къ жизни и скука доводятъ Ренэ до рѣшимости покончить съ собою. Къ тому же рѣшенію пришелъ и Фаустъ, самоубійствомъ покончилъ и Вертеръ. Такое рѣшеніе, впрочемъ, неизбѣжно тамъ, гдѣ угасаютъ всякіе идейные порывы, гдѣ меркнутъ всякія опредѣленныя и, главное, высокія цѣли. И, дѣйствительно, еще Вертеръ пришелъ къ выводу, что люди не знаютъ цѣли и смысла жизни; точно также и Оберманнъ Сенанкура не знаетъ, куда и на что направить ему свою волю, впрочемъ, и безъ того отравленную рефлексіей.

Въ такой тупикъ въ концѣ-концовъ попадаетъ представитель такъ называемой міровой скорби; онъ запутывается въ противорѣчіяхъ и своихъ чувствъ, и своихъ мыслей; онъ безсиленъ разрѣшить ихъ въ одно гармоническое цѣлое; онъ, какъ Оберманнъ, безотрадно удостовѣряетъ: «Всемірная гармонія царитъ въ явленіяхъ, царитъ она и въ нашемъ воображеніи, но мы не ощущаемъ ея въ сердцѣ своемъ».

Положеніе было невыносимымъ; нужно было искать положительнаго выхода изъ него, такъ какъ самоубійство было только крикомъ отчаянія, обходомъ, но не разрѣшеніемъ жизненнаго вопроса. Естественно, что нужный выходъ могло дать только признаніе абсолютной и непреходящей цѣнности, возвышающейся и покрывающей личность человѣка и осмысливающей его жизнь. Такую цѣнность представляла религія, которая раньше или совсѣмъ отвергалась, или отодвигалась у индивидуалистовъ на задній планъ. Гордый, увѣренный въ себѣ, признающій только свою личность и свою силу, презрительно относящійся къ другимъ людямъ индивидуалистъ ищетъ теперь въ религіи путей примиренія съ людьми и дѣйствительностью, онъ идетъ на уступки, чтобы только жить.

Въ Германіи размахъ бурныхъ стремленій не былъ такимъ широкимъ, а отрицаніе—такимъ глубокимъ, какъ во Франціи; самыя идеи эпохи «бури и натиска» оставались по существу только идеями, не нашедшими приложенія въ дѣйствительной

жизни. Естественно, что и реакція тамъ также не была такой захватывающей. Бурные геніи собственно и не потрясали основъ духовной жизни, и потому имъ легче было вступить на путь примиренія. Карлъ Мооръ допускаетъ грабежи и убійства, но во имя того же нравственнаго закона. Однако уже онъ же не выдерживаетъ поднятой на свои плечи тяжести и отказывается отъ принципа «цѣль оправдываетъ средства». Карлъ Мооръ, Фіеско и Донъ Карлосъ приходятъ къ выводу, что путь насилія надъ личностью во имя личности есть преступленіе противъ нравственнаго закона, преступленіе противъ провидѣнія, которое не нуждается въ содѣйствіи человѣка для осуществленія своихъ цѣлей. Пусть человѣкъ дѣлаетъ свое маленькое, соотвѣтствующее его силамъ, дѣло, пусть онъ, по мѣрѣ силъ, оказываетъ помощь каждому, кто имѣетъ въ томъ нужду, не ставя себѣ необъятныхъ, какъ горизонтъ, цѣлей — облагодѣтельствовать все человѣчество, ибо «о благѣ человѣческихъ поколѣній, другъ, пусть заботится какъ вчера, такъ и сегодня небо», какъ оно заботится о дождѣ и росѣ;—говоритъ Шиллеръ. Не человѣку вѣдать дѣла міра, его задача жизни гораздо уже: пусть онъ дѣлаетъ свое маленькое дѣло, увѣренный, что провидѣніе само позаботится о гармоніи міра. «Выучись хорошенько играть на скрипкѣ»,—говоритъ у Гете въ «Вильгельмѣ Мейстерѣ» Ярно,—«и будь увѣренъ, что дерижеръ охотно дастъ тебѣ мѣсто въ своемъ оркестрѣ. Выработай изъ себя органъ и жди, какое мѣсто отведетъ тебѣ благомыслящее человѣчество въ общей жизни» («Странническіе годы Вильгельма Мейстера или Самоотрекающіеся», I, 4).

Такъ происходитъ въ Германіи примиреніе съ дѣйствительностію. Мы видимъ, что оно стало возможнымъ только на основѣ убѣжденности въ незыблемости нравственныхъ началъ, какъ непреходящихъ нормъ. Вѣра въ эти непреходящія нормы и въ особенности вѣра религіозная являются исходными пунктами у собственно романтиковъ, прежде всего членовъ іенскаго кружка. Разумъ и его доводы уступаютъ свое мѣсто вѣрѣ и непосредственному религіозному чувству. Для романтиковъ, самая религія есть рядъ религіозныхъ переживаній, для которыхъ смертельно прикосновеніе холоднаго разума. «Тотъ, кто хочетъ выйти за предѣлы простого созерцанія»,—говоритъ принадлежавшій къ іенскому кружку Шлейермахеръ, — «утрачиваетъ религію». Исходя изъ такого взгляда на религію, нѣмецкіе романтики съ особеннымъ вниманіемъ

и симпатіей начинаютъ говорить о христіанствѣ и еще ближе о католичествѣ, въ которомъ открывался большій просторъ для религіозныхъ чувствованій, чѣмъ въ холодномъ протестантизмѣ, въ значительной степени впитавшемъ въ себя непріемлемыя для романтиковъ раціоналистическіе элементы и не оставшемся безъ вліянія на образованіе просвѣтительнаго направленія XVIII в. Романтики цѣнили религіозныя переживанія сами по себѣ, независимо отъ метафизики и морали; поэтому-то они съ особенною любовію устремляли свои взоры на Востокъ, въ Индію, гдѣ находили примѣры живой религіозной вѣры, религіознаго энтузіазма, до котораго, по ихъ мнѣнію, не дошли еще христіане [1]). Отказываясь дать мѣсто въ своей религіи разуму, романтики зато открывали широкій просторъ чувству, а за нимъ иногда и фантазіи. Но не одинъ культъ чувства характеренъ для романтиковъ; для романтизма характерно также и преклоненіе предъ личностію, индивидуализмъ. Этотъ индивидуализмъ проникаетъ и религію романтиковъ. Шлейермахеръ, напр., переработавъ вѣру въ религіозныя переживанія, утверждалъ также, что религіозное созерцаніе не остается тождественнымъ, но измѣняется въ зависимости отъ того или иного индивидуума; каждый привноситъ сюда нѣчто свое, личное.

Указанные два элемента — культъ чувства и индивидуализмъ—проникаютъ не только религію, но и поэзію романтиковъ. Поэзія романтиковъ—это изображеніе душевныхъ движеній, переживаній, чувствованій; для нихъ, подобно тому какъ для Печорина, исторія души человѣческой выше, чѣмъ исторія цѣлаго народа; изъ различныхъ же чувствованій романтики съ особенной любовію изображаютъ чувствованія наиболѣе туманныя, наименѣе поддающіяся сознанію, почти неуловимыя; для романтическаго поэта важно создать извѣстное настроеніе. Тикъ, напр., полагаетъ, что «задача романтической комедіи — погружать зрителей въ полное мечтательное состояніе, близкое къ дремотѣ, такъ, чтобы они постепенно теряли масштабъ дѣйствительности и всецѣло переносились въ волшебный міръ поэтическихъ иллюзій» [2]). Въ ряду

---

[1]) А. Шаховъ, „Очерки литературнаго движенія въ первую половину XIX вѣка". Лекціи по исторіи французской литературы, читанныя въ Высшихъ Женскихъ Курсахъ въ Москвѣ. Спб., 1907, стр. 166.

[2]) Шаховъ, Цит. соч. 173.

другихъ искусствъ романтики поэтому отдавали особое предпочтеніе музыкѣ [1]) и даже стремились къ тому, чтобы ихъ стихотворенія были какъ можно болѣе музыкальны, пусть даже и съ ущербомъ для ихъ смысла. Вполнѣ понятно, что и здѣсь открывался широкій просторъ для фантазіи, принимавшей иногда удивительно причудливыя формы (напр., у Гофмана).

Въ этомъ стремленіи романтиковъ уйти въ какой-то особый идеальный и только чувствуемый міръ, чуждый грубости окружающей дѣйствительности, невольно сказывалось признаніе ими уже упомянутыхъ непреходящихъ началъ идеальнаго порядка [2]). Подъ это ихъ вѣрованіе принадлежавшій къ тому же іенскому кружку Шеллингъ подвелъ философское основаніе при томъ такъ, что сохранилъ во всей полнотѣ любезный

---

[1]) Вотъ нѣкоторыя мысли о музыкѣ Вакенродера. „Стихія Музыки сама въ себѣ уже носитъ зародышъ небеснаго духа: чего не видимъ въ другихъ искусствахъ“ (284). „Между ними (искусствами) Музыка есть изобрѣтеніе дивное: она выражаетъ наши земныя чувствія неземнымъ образомъ.—она, облекая ихъ въ свѣтлую одежду воздушныхъ созвучій, горъ показуетъ намъ всѣ движенія души въ видѣ безтѣлесномъ, — ибо говоритъ языкомъ, невнятнымъ въ обыкновенной жизни, которому, мы сами не знаемъ, гдѣ и когда научились,—языкомъ самихъ небожителей. Она—то единственное искусство, которое сводитъ всѣ противорѣчивыя движенія души на одни стройныя созвучія, коими живописуетъ и радость и скорбь, и отчаяніе и благоговѣніе“ (260—261)—„Объ искусствѣ и художникахъ“. Размышленія отшельника, любителя изящнаго, изданныя Л. Тикомъ. Переводъ съ нѣмецкаго съ послѣсловіемъ и примѣчаніями *П. Н. Сакулина*. Москва, MCMXIV.

[2]) „Романтизмъ“,—пишетъ нашъ русскій изслѣдователь романтизма проф. И. И. Замотинъ, — „въ своей сущности есть ясно выраженное идеалистическое міровоззрѣніе; это одинъ изъ тѣхъ сильныхъ идеалистическихъ порывовъ къ безконечному, которыми въ разныя эпохи жизни человѣчества смѣнялись развивавшіяся до крайности матеріализмъ, скептицизмъ, холодная разсудочность или, наконецъ, то духовное безразличіе, которое не дѣлаетъ никакихъ усилій, чтобы подняться выше конечныхъ вещей окружающаго его міра. При этомъ идеализмъ романтизма приходится понимать въ метафизическомъ смыслѣ, какъ вѣру въ духовныя начала жизни и даже признаніе необходимости подчинить матерію или природу духу“ („Романтизмъ двадцатыхъ годовъ XIX столѣтія въ русской литературѣ“. Томъ II, 1913², стр. 17). Съ такимъ опредѣленіемъ романтизма несогласенъ однако другой нашъ изслѣдователь романтизма—графъ Ф. де Ла-Бартъ (Ср. „Розысканія въ области романтической поэтики и стиля“. Томъ I. Романтическая поэтика во Франціи. Кіевъ, 1908, стр. 438). Мы, однако, полагаемъ, что возраженія де Ла-Барта не отрицаютъ по существу положеній Замотина, а только дополняютъ ихъ.

сердцу романтиковъ индивидуализмъ. Уже Фихте въ своей философіи, развивая положенія Канта, утверждалъ, что человѣкъ создаетъ весь міръ изъ себя на подобіе того, какъ паукъ ткетъ паутину, ибо всѣ «вещи существуютъ только потому, что мы ихъ мыслимъ». Шеллингъ признаетъ два элемента міровой жизни,—природу и духъ, изъ которыхъ первая занимаетъ подчиненное положеніе въ отношеніи ко второму, хотя оба они, какъ два полюса одного центра, въ своемъ безусловномъ началѣ тождественны. Какъ же увидѣть эту тождественность между двумя такими противоположными началами, какъ природа и духъ, грубое и нѣжное, матеріальное и духовное, ложное и истинное? Шеллингъ отвѣчалъ, что найти и указать это тождество и составляетъ задачу искусства. Художникъ, и въ частности поэтъ, за видимыми, грубыми явленіями открываетъ невидимыя духовныя начала; онъ, отмѣченный особымъ дарованіемъ [1]), стоитъ какъ бы на границѣ между двумя мірами — идеальнымъ и реальнымъ, онъ видитъ то, что недоступно другимъ, онъ созерцаетъ тайны высшаго порядка и все это воплощаетъ въ создаваемыхъ образахъ, въ коихъ идеальное и реальное сочетаваются гармонически. Отсюда вытекаетъ все значеніе и достоинство искусства, которое Гегель ставилъ на одну линію съ религіею [2]). Если поэтъ такъ вы-

---

[1]) „Я знаю *два чудесныхъ языка*“,—писалъ Вакенродеръ,—„въ которыхъ Создатель далъ людямъ понимать и разумѣть небесные предметы во всей силѣ, разумѣется (дабы не сказать дерзко) въ той мѣрѣ, какъ сіе возможно для тварей, подверженныхъ тлѣнію. Сіи два языка дѣйствуютъ на душу совсѣмъ иными способами, нежели помощію словъ: они чудеснымъ образомъ подвигаютъ *вдругъ* цѣлый составъ нашъ и отзываются въ каждой нити нервовъ, въ каждой каплѣ крови, намъ принадлежащей. Однимъ изъ чудныхъ языковъ сихъ говоритъ единый Богъ, другимъ — токмо немногіе между человѣками избранники, которыхъ Онъ помазалъ своею благодатію. Подъ первымъ языкомъ разумѣю *Природу*, подъ вторымъ—*Искусство*“ (Цитов. сочин., стр. 88—89).

[2]) Такъ же смотритъ на взаимоотношеніе религіи и искусства и Вакенродеръ. „Если для внѣшней дѣйствительной жизни у человѣка нѣтъ лучшихъ водительницъ, какъ сіи два существа великія, божественныя — *Религія* и *Искусство*: то и для своего внутренняго, духовнаго бытія—онъ въ ихъ сокровищахъ находитъ драгоцѣннѣйшій запасъ помысловъ и чувствованій; и мнѣ кажется таинственною, многозначительною мыслію—сравнить ихъ съ двумя волшебными вогнутыми стеклами, гдѣ *всѣ предметы міра въ эмблемахъ отражаются* и которыхъ очарованные отсвѣты *научаютъ насъ постигать истинный духъ всего сущаго*“ (Цитов. сочин., стр. 170—171).

соко стоитъ надъ толпой, то, ясно, что онъ выше ея, что она не можетъ судить его [1]) или давать ему указанія: поэтъ свободенъ и независимъ въ своемъ творчествѣ. Этотъ новый принципъ поэтическаго искусства сказался не только въ полномъ отрицаніи правилъ Буало, но и въ провозглашеніи абсолютной свободы отъ всякихъ правилъ, иногда свободы отъ прямого, казалось бы, смысла. Фридрихъ Шлегель въ предисловіи къ одному своему роману писалъ: «Какъ въ моихъ собственныхъ интересахъ, такъ и въ интересахъ книги мнѣ представляется наиболѣе цѣлесообразнымъ уничтожить съ самаго начала то, что мы называемъ порядкомъ, и предоставить себѣ право на восхитительную путаницу» [2]). И, дѣйствительно, романтики допускали эту путаницу, когда, напр., ставили пьесы, начинающіяся съ эпилога и кончающіяся прологомъ, когда начинали дѣйствія при закрытомъ занавѣсѣ, когда размѣщали актеровъ среди зрителей, когда писали стихотворенія, представлявшія хаосъ всѣхъ размѣровъ и т. п.

Таковъ въ общихъ чертахъ нѣмецкій романтизмъ. Признаніе имъ двухъ міровъ—реальнаго и идеальнаго, вѣра въ имѣющую настать гармонію, глубокое религіозное чувство, примиряющее человѣка съ несовершенствомъ жизни и съ тѣми несчастіями, которыя выпадаютъ на долю людей, особый интересъ къ внутренней жизни человѣка, крайній индивидуализмъ и, наконецъ, элементъ фантазіи—все это нашло у насъ яркаго выразителя въ лицѣ В. А. Жуковскаго, по самому своему характеру наиболѣе склоннаго къ тихой мечтательности и глубокой религіозности. Если «прекрасное погибло въ пышномъ цвѣтѣ», то это, онъ вѣритъ, потому, что «таковъ удѣлъ прекраснаго на свѣтѣ». Онъ убѣжденъ въ томъ, что

---

[1]) „Да не дерзаетъ никто“,—писалъ Вакенродеръ,—„поставлять себя выше духа художниковъ великихъ, и презрительно подвергать ихъ суду гордаго разума! Безразсудный замыселъ суетной надменности человѣческой! *Искусство выше человѣка*: — и намъ смертнымъ можно только съ изумленіемъ читать превосходныя творенія его причастниковъ и раскрывать предъ оными сердце къ очищенію и примиренію всѣхъ нашихъ чувствованій“ (Цитов. сочин., стр. 115—116).

[2]) А. Шаховъ. Цит. соч., стр. 163. — „Кто вѣритъ какой-либо системѣ“, — писалъ Вакенродеръ, — „тотъ изгналъ изъ сердца своего всеобщую любовь! Гораздо сноснѣе нетерпимость чувствованій, нежели разсудка. *Суевѣріе* все лучше *Системовѣрія* (Aberglaube besser als Systemglaube).—„Объ искусствѣ и художникахъ“, стр. 65.

Лучшій другъ намъ въ жизни сей—
Вѣра въ Провидѣнье.
Благъ Зиждителя законъ:
Здѣсь несчастье—лживый сонъ,
Счастье—пробужденье.

Усвоилъ себѣ Жуковскій и высокое представленіе романтиковъ о поэзіи, которая для него есть «религіи небесной сестра земная». Высокій взглядъ на поэзію и поэта, призваннаго быть пророкомъ среди людей, является характернымъ вообще для романтиковъ, но съ особенною любовію онъ культивировался въ кружкѣ Жуковскаго [1]), кн. Вяземскаго; въ этотъ кружокъ входили и Пушкинъ, и Гоголь, и, естественно, что они такъ же высоко смотрѣли на поэтическое призваніе и такъ же отстаивали свободу и независимость поэта.

И во Франціи гордый и одинокій индивидуалистъ начинаетъ искать спасенія въ религіи и именно христіанской. Только религія спасаетъ его для жизни и примиряетъ съ людьми. Чѣмъ глубже было отрицаніе, чѣмъ невыносимѣе муки извѣрившагося индивидуалиста, тѣмъ искреннѣе было его покаяніе, тѣмъ сильнѣе религіозный порывъ. Ни у кого эти новыя идеи, это тяготѣніе къ религіи и успокоеніе въ ней не получили такого яркаго выраженія, какъ у того же Шатобріана, который создалъ и типъ страдающаго и погибающаго въ своемъ гордомъ одиночествѣ Ренэ. Шатобріанъ задумалъ написать цѣлую апологію христіанства, представить католическую вѣру, какъ единственную дающую полное удовлетвореніе человѣку. По нѣкоторымъ причинамъ Шатобріанъ прежде чѣмъ издать всю апологію—«Духъ христіанства» выпускаетъ въ 1801 году только отрывокъ изъ нея подъ заглавіемъ: «Atala ou les amours des deux sauvages dans le désert». Цѣль изданія «Аталы»

---

[1]) Въ одномъ изъ своихъ стихотвореній Жуковскій такъ характеризуетъ пророческое служеніе поэта:

Геній чистой красоты—
. . . . . .
Онъ лишь въ чистыя мгновенья
Бытія слетаетъ къ намъ
И приноситъ откровенья
Благотворныя сердцамъ;
Чтобъ о небѣ сердце знало
Въ темной области земной
Намъ туда сквозь покрывало
Онъ даетъ взглянуть порой („Лалла Рукъ").

самъ авторъ вполнѣ опредѣленно указываетъ въ эпилогѣ ея: «Начезъ Шактасъ, сынъ Уталисси, разсказалъ эту повѣсть европейцу Ренэ. Отцы передали дѣтямъ, а я, путешественникъ по этимъ далекимъ странамъ, вѣрно передалъ то, что повѣдали мнѣ индѣйцы. Я нашелъ въ этомъ разсказѣ картину охотничьей и земледѣльческой жизни народа, описаніе того, какъ религія становится первой законодательницей людей, и изображеніе опасностей невѣжества и религіознаго энтузіазма, съ одной стороны, милосердія и истиннаго духа евангелія, съ другой; описаніе борьбы страстей и добродѣтели въ простомъ сердцѣ и, наконецъ, побѣды христіанства надъ самымъ пылкимъ чувствомъ, надъ самымъ ужаснымъ страхомъ: любовью и смертью». Шатобріанъ прославляетъ христіанство, какъ единственную истинную религію, дающую человѣку миръ и покой въ жизни. Насколько сильно было въ людяхъ того времени такое тяготѣніе къ религіи, лучше всего доказывается успѣхомъ, который выпалъ на долю «Аталы»: въ теченіе одного только 1801 года вышло пять изданій этой поэмы. Внѣ сомнѣнія, что успѣху этого произведенія много содѣйствовалъ господствующій въ немъ мягкій, элегическій тонъ разсказа и и прекрасныя описанія красотъ американской природы, но главное, что создавало успѣхъ поэмы, была ея основная религіозная тенденція. Это преклоненіе предъ религіей, исканіе чудеснаго, успокоеніе въ небесномъ не были бы, конечно, столь сильными, еслибы Шактасъ былъ только литературнымъ типомъ, еслибы его переживанія были только отраженіемъ авторскихъ чувствованій; въ томъ-то и кроется широкая популярность «Атала», что религіозность стала насущною потребностью людей того времени. Какъ въ Ренэ Шатобріанъ, по его собственнымъ словамъ, изобразилъ болѣзнь своего вѣка, такъ въ «Атала» и въ самомъ «Духѣ христіанства» онъ указалъ лечебное средство противъ болѣзни, котораго такъ жаждали разочарованные и истерзанные революціей современники Шатобріана. Карлъ Мооръ попытался было насильственно насадить на землѣ правду и справедливость, исходя при этомъ изъ своей вѣры въ доброту и красоту человѣческой природы; однако его попытка окончилась неудачей. То, что Шиллеръ только умственно представлялъ себѣ, что онъ только предугадывалъ въ «Разбойникахъ», то на самомъ дѣлѣ случилось во Франціи: попытка насильственно водворить на землѣ liberté, fraternité и égalité окончилась плачевно; ужасы

и страсти революціи разочаровали тѣхъ, кто повѣрилъ въ побѣду добра надъ зломъ, разсудка надъ страстями. Настала реакція, причемъ, что важно отмѣтить, политическая реакція тѣсно сплетается съ реакціей противъ просвѣтительной философіи. Если просвѣтительная философія отрицала религію, отрицала идеальный міръ и идеальное начало, то теперь, наоборотъ, только религія признается источникомъ жизни. И Шатобріанъ задается цѣлію доказать въ своемъ «Духѣ христіанства», что католичество и есть именно такой источникъ жизни, что именно въ немъ слѣдуетъ полагать весь смыслъ бытія. «Духъ христіанства»—это, по мнѣнію акад. Н. А. Котляревскаго,—«первый и самый громкій манифестъ кающагося идеалиста, который отъ разочарованія скептицизма и отчаянія искалъ спасенія въ религіи и—нашелъ его»[1]). Если Шатобріанъ явился выразителемъ реакціи противъ идей просвѣтительной философіи, то, естественно, онъ не могъ быть единственнымъ выразителемъ новаго теченія въ духовной жизни общества: идеи Шатобріана проводятъ, напр., также Балланшъ и Де-Местръ. Въ своемъ сочиненіи «О чувствѣ въ его отношеніи къ литературѣ и искусству» (1800 г.) Балланшъ доказываетъ, что религія является источникомъ литературы и искусства, что религія есть абсолютная и необходимая для человѣка цѣнность. «Нечестивая философія»,—писалъ, онъ,—лишивъ человѣчество иллюзій, хотѣла разбить святотатственной рукой ковчегъ извѣчныхъ истинъ... Жалкіе философы, сколько бы вы ни старались, вы ничѣмъ не сможете замѣнить религіозныя установленія; простая молитва служителя Бога всегда будетъ имѣть больше значенія, чѣмъ вся ваша напыщенная декламація»[2]). Де-Местръ идетъ еще дальше: онъ, вопреки просвѣтительной философіи и въ частности Руссо, сталъ утверждать, что природа человѣка не является доброй и прекрасной, — наоборотъ, вслѣдствіе грѣхопаденія человѣкъ сталъ развращеннымъ, что онъ утратилъ добродѣтель и свободу. Только съ помощью Бога, управляющаго и промышляющаго о мірѣ, человѣкъ можетъ возстановить утерянное въ грѣхопаденіи.

---

[1]) „Міровая скорбь въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣка". Ея основные этическіе и соціальные мотивы и ихъ отраженіе въ художественномъ творчествѣ. СПБ., 1910², стр. 149.

[2]) Гр. Ф. де Ла-Бартъ, „Литературное движеніе на Западѣ въ первой трети XIX столѣтія". Москва, 1914, стр. 132.

Такъ исторія исправляла ошибки философовъ просвѣщенія, которые не хотѣли признавать никакого сверхъестественнаго начала. Человѣкъ былъ слишкомъ слабъ, чтобы взять на себя и самостоятельно понести на себѣ всю тяжесть міровой жизни, и потому онъ такъ потянулся къ религіи.

Внѣ сомнѣнія, что на развитіе французскаго романтизма оказали нѣкоторое вліяніе нѣмецкіе романтики, которые, какъ мы видѣли, выработали даже теорію романтизма. Въ зависимости отъ послѣднихъ, французскіе романтики также ставили религію въ тѣсную связь съ поэзіей. Христіанство мыслится, напр., Шатобріаномъ, не только въ поэтическихъ образахъ, но оно само представляется ему религіей *самой поэтической*, самой благопріятной для свободы, для изящныхъ искусствъ и литературы, христіанство, по его мнѣнію, споспѣшествуетъ генію и даетъ превосходные образцы поэтамъ и художникамъ [1]). Христіанство представляется ему, далѣе, какъ рядъ эстетическихъ переживаній, порождаемыхъ красотою этой религіи. Балланшъ готовилъ было трактатъ «О поэтическихъ красотахъ христіанской религіи», однако, когда появился «Духъ христіанства» Шатобріана, онъ почелъ интересовавшую его тему исчерпанной и отказался отъ дальнѣйшей работы [2]); интересно, что трактатъ Шатобріана имѣлъ другое заглавіе, а именно: «О поэтическихъ и моральныхъ красотахъ христіанства» [3]). Вполнѣ естественно, послѣ этого, ожидать, что «Духъ христіанства» будетъ отличаться свойствами подобныхъ трактатовъ у нѣмецкихъ романтиковъ. И дѣйствительно, здѣсь первенствующую роль играетъ чувство, эстетика, фантазія, но не разумъ и логика; здѣсь нѣтъ ни послѣдовательности, ни ясности и опредѣленности, а рядъ быстро смѣняющихся картинъ, лирическихъ тирадъ и разглагольствованій [4]).

Такимъ образомъ, французскіе романтики, подобно нѣмецкимъ, открывали широкій просторъ чувству и фантазіи; позже эта фантастика разовьется и у В. Гюго, питавшаго нѣкоторую склонность къ созданію чудовищныхъ образовъ. И французскіе романтики не любятъ логики, они отказываются отъ стѣснительныхъ для нихъ классическихъ правилъ и провозглашаютъ свободу искуства, свободу поэта, который однако долженъ

---

[1]) А. Шаховъ, Цитов. соч., 57.

[2]) Гр. Д. Ла-Бартъ, Цит. соч., 132.

[3]) А. Шаховъ, Цит. соч., 58. [4]) Тамъ же, 59.

стремиться къ истинѣ, больше къ реализму, чѣмъ къ фантастикѣ.

Сохранивъ культъ чувства, французскіе романтики, сохранили и характерный для романтизма индивидуализмъ, сосредоточеніе вниманія на переживаніяхъ личности и на ея настроеніи. Наиболѣе типичнымъ поэтомъ этого направленія былъ Ламартинъ [1]). Тѣмъ не менѣе индивидуализмъ не получилъ во Франціи такого всестороннаго развитія, какъ въ Германіи,—вѣроятнѣе всего потому, что, вслѣдствіе большаго развитія общественной жизни, французы сильнѣе нѣмцевъ тяготѣли къ общественной дѣятельности. Въ этомъ отношеніи очень интересно заключеніе «Ренэ» Шатобріана. Когда Ренэ закончилъ разсказъ о своей жизни, отецъ Сеуль сказалъ ему: «Ничто, ничто въ этой повѣсти не заслуживаетъ сожалѣнія, которое вамъ высказываютъ здѣсь. Я вижу молодого человѣка, опьяненнаго химерами, который всѣмъ недоволенъ и который бѣжитъ общественныхъ обязанностей, чтобы предаться безцѣльнымъ мечтамъ. Сударь, тотъ, кому міръ представляется чѣмъ-то ненавистнымъ, отнюдь не является въ силу этого необыкновенной личностью... Что вы дѣлаете одинъ среди лѣсовъ, гдѣ вы проводите свои дни, пренебрегая своими обязаностями?... Самонадѣянный юноша, вы ошиблись, полагая, что человѣкъ можетъ довольствоваться самимъ собою! Одиночество вредно для того, кто не живетъ съ Богомъ... Каждый, кто только получилъ силы, обязанъ посвятить ихъ на служеніе себѣ подобнымъ; если онъ оставляетъ ихъ безполезными, онъ прежде всего наказанъ тайнымъ безсиліемъ, и рано или поздно небо пошлетъ на него страшную кару». И Шактасъ подтвердилъ справедливость этихъ словъ, сказавши, между прочимъ, что «счастье заключается только въ общихъ путяхъ».

Сочетаніе религіозности съ общественностію становится характернымъ для французскихъ романтиковъ; позже оно найдетъ свое отраженіе, напр., въ христіанствующемъ соціализмѣ Сенъ-Симона, Фурье и др. Вліяніе французскихъ соціалистовъ начала XIX вѣка и вмѣстѣ близкой имъ по духу Жоржъ-Зандъ на русскую литературную мысль 30-хъ и 40-хъ годовъ было очень велико отчасти въ 30-хъ, а больше въ

[1]) А. Шаховъ, Цит. соч., 141—142.

40-хъ годахъ [1]). Оно направило, между прочимъ, русскихъ писателей въ сторону практической жизни и заботы какъ о «бѣдныхъ людяхъ», «униженныхъ и оскорблённыхъ», такъ въ особенности о крестьянахъ, стонавшихъ подъ гнетомъ крѣпостного права. Вотъ почему намъ представляется далеко не случайнымъ то, что корифеи нашей литературы—Достоевскій, Тургеневъ, Григоровичъ—выступили почти одновременно съ произведеніями, однородными не только по идеѣ, но почти и по содержанію. Такъ, въ 1846 году появились «Бѣдные люди» Достоевскаго и «Деревня» Григоровича, въ 1847 году «Антонъ-Горемыка» Григоровича и «Хорь и Калинычъ» Тургенева, этимъ разсказомъ начавшаго свои «Записки Охотника», въ 1852 году напечатанныя отдѣльнымъ сборникомъ...

Мы видѣли теперь, какъ постепенно слагался на Западѣ типъ индивидуалиста-скорбника, въ какой тупикъ завели послѣдняго его идеальныя представленія и стремленія; видѣли мы также, какіе онъ нашелъ выходы изъ этого тупика: первый выходъ—самоубійство и второй—примиреніе съ дѣйствительностію на почвѣ религіи, смиреніе предъ Высшею силою. Въ томъ и другомъ случаѣ индивидуалистъ-скорбникъ отказывался, собственно, отъ своихъ такъ гордо намѣченныхъ задачъ, точнѣе, отъ вѣры въ себя, въ свои силы. Однако не всѣ индивидуалисты-скорбники пошли этимъ путемъ: нѣкоторые не захотѣли смириться, а гордо и самоувѣренно продолжали идти впередъ разъ намѣченнымъ путемъ. Таковъ былъ индивидуалистъ-скорбникъ Байрона. Скорбникъ Байрона не признаетъ, прежде всего, выхода для себя въ самоубійствѣ. Указывая на свои тяжкія страданія, Гяуръ говоритъ, что для него лучше было бы погибнуть,

. . . . . чѣмъ жить
И ядъ мукъ медленныхъ испить.
Но у меня достало силы
Своей рукой не рыть могилы,
Какъ сумасбродъ былыхъ временъ,
Иль дней новѣйшихъ вѣтрогонъ.

Не можетъ также скорбникъ Байрона допустить и смиренія или покаянія, отказаться отъ своихъ гордый мыслей.

[1]) Салтыковъ, говоря объ этомъ вліяніи на него и его современниковъ со стороны Франціи Сенъ-Симона, Кабе, Фурве, Луи-Блана и, въ особенности, Жоржъ-Зандъ, выражается такъ: „Оттуда лилась на насъ вѣра въ человѣчество, оттуда возсіяла намъ увѣренность, что „золотой вѣкъ“ находится не позади, а впереди насъ... Словомъ сказать, все доброе, все желанное и любвеобильное—все шло оттуда“ („За рубежомъ“, гл. IV).

. . . . Духъ неукротимый
Лишь корчится отъ муки нестерпимой,
Но только слабый кается („Корсаръ").

Въ дальнѣйшемъ мы поближе познакомимся съ этимъ новымъ типомъ скорбника, который доходитъ до крайнихъ предѣловъ индивидуализма, а теперь скажемъ нѣсколько словъ о самомъ Байронѣ и именно потому, что Байронъ такъ сильно воздѣйствовалъ на Лермонтова *).

Гр. Прохоровъ.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Апологія мистики по твореніямъ преп. Симеона Новаго Богослова *).

ЭТО религіозно-философское ученіе объ экстазѣ должно провѣрить ученіемъ библейски-святоотеческимъ. Въ Св. Писаніи можно найти слѣдующія указанія на экстатическія состоянія: въ Ветхомъ Завѣтѣ, напр., псалмы XXX, 23 и CXV 1—3, Іезекіиль, VIII, 1—3; Даніилъ, X, 8 и сл.; VIII, 17—27 и др.; и въ Новомъ Завѣтѣ—особенно Д. А. X, 9 и сл.; Д. А. XXII, 17—21 и 2 Кор. XII, 1—4, гдѣ содержатся описанія экстазовъ, пережитыхъ апостолами Петромъ и Павломъ [1]); изъ св. отцовъ о состояніяхъ религіознаго мистическаго экстаза большею частью писали, конечно, св. отцы-аскеты, какъ преп. Макарій В., Нилъ Синайскій, преп. Симеонъ Н. Б. и др., особенно же подробно раскрылъ ученіе о мистическомъ экстазѣ преп. Исаакъ Сиринъ [2]); наконецъ много матеріала

*) Продолженіе. См. мартъ.

[1]) Ср. *Zahn.* Einführung in die christ. Mystik. S. 462—467.

[2]) См. въ изслѣдованіи *проф. С. М. Зарина.* Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію. Т. I, кн. 2-я, СПБ. 1907, стр. 460—463: *по ученію преп. Исаака С.*, отъ внутренней, „чистой" молитвы человѣкъ возносится Св. Духомъ „къ созерцанію", которое называется „духовнымъ видѣніемъ", „умнымъ видѣніемъ", „изумленіемъ" или „восхищеніемъ", „экстазомъ". Въ этомъ состояніи „экстаза" въ человѣкѣ не дѣйствуетъ какое-либо движеніе и память о здѣшнемъ..., уже молитва оставляется—и „не молитвою молится умъ, но бываетъ въ восхищеніи при созерцаніи непостижимаго и умолкаетъ въ невѣдѣніи всего здѣшняго. Но это невѣдѣніе выше вѣдѣнія... Иное дѣло молитва, а иное—созерцаніе въ молитвѣ, хотя созерцаніе заимствуетъ себѣ начало въ молитвѣ, а равно и молитва—въ созерцаніи"... Въ состояніи „экстаза" природа не въ си-

по этому вопросу находимъ мы и у нашего отечественнаго подвижника послѣднихъ временъ, преосвящ. Ѳеофана Затворника, богословствующаго въ строго-святоотеческомъ направленіи [1]). На основаніи всѣхъ этихъ данныхъ, экстазъ (ἔκστα-

---

лахъ имѣть надъ собою власти, „но путеводится иною силою, сама не зная куда, и не можетъ совершать движеній мысли, въ чемъ бы ей хотѣлось". Тогда человѣкъ не имѣетъ и хотѣнія. Онъ настолько плѣненъ, что „не сознаетъ самъ себя". Умъ „поражается и поглощается изумленіемъ, забываетъ о собственномъ своемъ прошеніи, и въ глубокое упоеніе погружаются движенія его". Это состояніе—собственно принадлежность будущаго вѣка.—По ученію Св. Писанія нѣтъ безсознательнаго экстаза: такъ разъясняется у проф. Зарина (см. ibidem, стр. 466 примѣч. видѣніе ап. Павла (2 Кор. 12, 1—4) и такъ, по нашему разумѣнію, должно понимать и ученіе преп. Исаака объ экстазѣ, именно—пункты о „неподвижности ума", „о плѣненіи его" и о „незнаніи себя": здѣсь прежде всего 1) констатируется совершенное поглощеніе вниманія созерцаемымъ и его необычностью; 2) забвеніе о себѣ, но остается принципіальная возможность самосознанія и, если нужно, то человѣкъ можетъ опознать себя, возвратиться въ себя; кромѣ того, 3) здѣсь—безусловное выхожденіе за предѣлы теперешняго существованія и пріобщеніе къ *новому порядку* и жизни, и познанія, слѣд. и соотношенія субъекта и объекта, самосознанія къ Абсолюту. Вообще, здѣсь больше основанія сближать ученіе преп. Исаака съ данными Св. Писанія и, въ частности, ап. Павла, чѣмъ съ воззрѣніями неоплатонизма (см. Заринъ, стр. 467 прим.), такъ что относительно даннаго пункта въ ученіи преп. Исаака С. можно повторить слова проф. Зарина относительно 2 Кор. 12, 4: „въ экстатическомъ состояніи духовная личность апостола оставалась неприкосновенною; его самосознаніе не помрачалось и не ослаблялось, а, напротивъ, достигало высшей степени интенсивности. Если же апостолъ не зналъ и не могъ сказать, въ тѣлѣ ли или же внѣ тѣла онъ испыталъ такое экстатическое состояніе, то это обстоятельство свидѣтельствуетъ только о силѣ сосредоточенности его сознанія и вниманія на открываемыхъ ему истинахъ, такъ что тѣлесная жизнь не заявляла о себѣ какими-либо ощущеніями, которыя бы могли отвлечь вниманіе апостола отъ его сосредоточенности на созерцаніи высшихъ тайнъ", см. стр. 465—466, прим. 38-е. Такъ же можно понимать и ученіе преп. Исаака о „неподвижности ума", его бездѣйственности и связанности въ состояніи мистическаго экстаза.

[1]) См. „*Письма о духовной жизни*", „*Начертаніе христ. нравоученія*" и „*Путь ко спасенію*". Изъ перваго сочиненія еп. Ѳеофана мы можемъ извлечь для ученія объ экстазѣ слѣдующія данныя: сущность созерцательной или духовной молитвы (т. е. экстаза въ положительномъ смыслѣ)—плѣненіе ума въ горній міръ (45), все въ душѣ молчитъ, какъ бы нѣтъ въ ней ничего опредѣленнаго (49); эта молитва подается по временамъ избраннымъ Божіимъ (113), и есть высшее состояніе молитвенное (132); если экстазъ (ложный) есть умоизступленіе, самозабвеніе и утрата власти надъ собой (154—155), то созерцательная молитва (или

ος)—это изумленіе, соединенное часто съ ужасомъ, вызванное созерцаніемъ высочайшихъ духовныхъ предметовъ; не выразимое никакимъ словомъ, ибо это состояніе возвышается надъ порядкомъ естественнымъ и всецѣло подавляетъ въ человѣкѣ чувственную жизнь,—и дѣлающее человѣка блаженнымъ участникомъ сверхчувственнаго бытія. Въ Св. Писаніи это состояніе называется „экстазомъ“ (Д. А. X, 9—10; XXII, 17—21), „восхищеніемъ до третьяго неба“, „восхищеніемъ въ рай (2 Кор. XII, 1—4), „нахожденіемъ въ духѣ“ (Апок. I, 10); у преп. Исаака С.—„созерцаніемъ“, „духовнымъ видѣніемъ“, „умнымъ видѣніемъ“, „вѣдѣніемъ“, „восхищеніемъ“ или экстазомъ, изумленіемъ (ἔκπληξις), а у еп. Ѳеофана—созерцательной или духовной молитвой, вѣнцомъ умной молитвы, изумленіемъ, плѣненіемъ въ созерцаніе, созерцаніемъ Бога, погруженіемъ въ Безпредѣльнаго, выхожденіемъ изъ себя, исчезновеніемъ въ глубокомъ изумленіи (въ извѣстномъ смыслѣ)—„исчезновеніемъ въ Богѣ“, при чемъ еп. Ѳеофанъ сознательно и очень старательно отли-

---

экстазъ истинный) не есть въ собственномъ смыслѣ экстазъ, а „изумленіе“, „плѣненіе въ созерцаніе“ (166); она дается, а не искусственно добывается (215), она—рѣдкій даръ (215), чужда экзальтаціи (223); она не есть безмысліе, а умное предстояніе Богу (228); въ ней «самозабвеніе»—лишь въ смыслѣ прекращенія самовольнаго движенія душевныхъ силъ (250), дѣйствія же духовныя не останавливаются, а объединяются опредѣленнымъ духовнымъ предметомъ въ созерцаніи (251).—Изъ „*Пути ко спасенію*“: безмолвіе и совершенное безпопеченіе приводятъ къ безстрастію или серафимовской чистотѣ, за коимъ слѣдуютъ богообщеніе и боговселеніе, т. е. всецѣлое соединеніе съ Богомъ. Восхищеніе есть вѣнецъ умной молитвы, см. стр. 308 и сл.—*Начерт. христ. нравоуч.*: цѣль всего для христіанина—жизнь въ Богѣ, пребываніе въ Немъ, гдѣ намѣчаются такія ступени: хожденіе предъ Богомъ, радостное богохваленіе, благоговѣйный страхъ и изумленіе, въ коемъ—какъ бы замираніе жизни, перенесеніе за предѣлы міра, погруженіе въ созерцаніе Божественной безпредѣльности (какъ бы въ нѣкоторый мракъ), налагающей молчаніе на слова и мысль, см. стр. 382 и сл. 390, 404—405.—Слѣдов., и въ ученіи еп. Ѳеофана объ экстатическомъ состояніи видимъ такъ же—1) указаніе на сохраненіе въ экстазѣ личности, самосознанія (см. Письма о духовной жизни, 42); 2) отрицаніе механичности и экзальтированности въ подлинномъ экстазѣ (см. тамъ же, стр. 43, 215, 223) и 3) указаніе именно „духовности“ этого состоянія (а не душевности его, вотъ почему душевная жизнь человѣка въ экстазѣ понижается, умаляется при повышеніи жизни духовной), указаніе на его особую, т. е. несвойственную нашей чувственности, сокровенность; констатированіе безобразности, а не безсмысленности экстатическаго познанія (тамъ же, стр. 228, 249—251).

чаетъ это благодатное духовное состояніе отъ экзальтированнаго природнаго экстаза нецерковныхъ мистиковъ (см. Письма о духовной жизни, стр. 223 и др.). Какъ видно, по библейски-святоотеческому пониманію, экстазъ находится въ тѣсной связи съ молитвой, именно—онъ высшая ступень молитвы вообще, „молитва совершенныхъ“ (Нилъ С., Іоаннъ Л.), „духовная“ (Макарій В.) или „созерцательная“ (еп. Ѳеофанъ) молитва [1]). Ни въ Св. Писаніи, ни въ отеческихъ твореніяхъ мы не находимъ данныхъ для ученія объ экстазѣ, какъ состояніи всецѣлой отрѣшенности отъ собственной личности, сопровождающейся полнымъ подавленіемъ дѣятельности разума и свободы и совершеннымъ помраченіемъ самосознанія [2]). Суть истиннаго мистическаго экстаза, по слову преп. Исаака С., въ томъ, что „умъ поглощается духомъ“. И такое состояніе называется „экстазомъ“ именно въ смыслѣ возвышенія его надъ обычнымъ порядкомъ и естественными воспріятіями, а не въ смыслѣ полной утраты человѣкомъ

---

[1]) По нашему мнѣнію, является вполнѣ возможнымъ отождествить „экстазъ“ преп. Исаака С. съ „чистой“, созерцательной или духовной молитвой другихъ св. отцовъ-аскетовъ, ибо 1) самъ преп. Исаакъ называетъ „экстазъ“ „созерцаніемъ“, или „умнымъ видѣніемъ“; 2) различая молитву и „созерцаніе“, или „экстазъ“, св. отецъ подъ первой понимаетъ, видимо, лишь мысленное единеніе съ сверхчувственнымъ (ср. Зарина, стр. 458), а подъ вторымъ—опытное постиженіе его, т. е. усвояетъ ему тотъ именно признакъ, которымъ другіе писатели-аскеты характеризуютъ созерцательную или духовную молитву; 3) преп. Нилъ С. „совершеннѣйшую“ молитву также называетъ „восхищеніемъ ума“ (ἁρπαγὴ τοῦ νοῦ) и „экстазомъ“ (ἔκστασις), отрѣшеніемъ отъ чувственнаго, и описываетъ ее совершенно такъ же, какъ и экстазъ у преп. Исаака С. (ср. тамъ же, стр. 458, прим. 80-е); 4) еп. Ѳеофанъ, вѣроятно изъ соображеній педагогическихъ, чтобы не дать повода смѣшивать истинно-христіанскій экстазъ съ сектантскимъ экстазомъ, вообще не называетъ духовнаго восхищенія экстазомъ, а „созерцательной“ или „духовной“ молитвой, плѣненіемъ въ созерцаніе; но описываетъ подъ этимъ терминомъ (какъ мы видѣли) именно то, что преп. Исаакъ называетъ экстазомъ, и даже пользуется твореніями преп. Исаака, ср. Письма о духовной жизни, стр. 113 и сл.

[2]) Такъ что выраженія, напр. у Исаака С. и у еп. Ѳеофана, дающія поводъ допускать въ церковномъ ученіи безсознательный или соединенный съ помраченіемъ сознанія экстазъ,—слѣдуетъ принимать съ осторожностью и понимать не въ прямомъ смыслѣ, а какъ образныя выраженія, долженствующія приблизительно обозначить отрѣшеніе мистика отъ своей чувственной личности и неизреченное соприкосновеніе духа его съ міромъ сверхчувственнымъ.

сознательности и нормальной свободы [1]). И это состояніе—предвосхищеніе, антиципація нашего будущаго прославленнаго состоянія и есть для истиннаго, т. е. духовнаго, человѣка нормальное, здравое состояніе, и лишь теперь, для грѣховнаго человѣчества,—это рѣдкій даръ благодати, даруемый избранникамъ за высоту вѣры и подвига; его нельзя достигнуть внѣшне-механическими средствами или подвигами самими по себѣ, т. е. добыть искусственно, а должно лишь желать и искать его, подготовляя себя къ воспріятію сего благодатнаго дара усерднымъ прохожденіемъ христіанскаго подвижничества [2]). Слѣдовательно, и въ библейски-святоотеческомъ ученіи объ экстазѣ мы можемъ отмѣтить, какъ главнѣйшіе слѣдующіе признаки, уже указанные нами и выше: отрѣшеніе отъ чувственнаго, единеніе съ сверхчувственнымъ, неизреченность, предвосхищеніе будущаго прославленнаго состоянія, немеханичность (или идеальную природность), духовную здравость и сознательность. Четыре первые признака экстаза могутъ быть легко констатированы нами и у преп. Симеона Новаго Богослова [3]), напримѣръ, въ слѣдующемъ его опи-

[1]) Ср. у *проф. Зарина*, стр. 465—466, примѣч. 37 и 38, слова преп. Епифанія К.: „преп. Епифаній, объясняя значеніе слова „ἔκστασις“ въ изреченіи псалма 115, 2, говоритъ, что названное слово означаетъ человѣка не безумнаго, а человѣка чрезмѣрно удивляющагося при размышленіи о томъ, что превышаетъ обычную мѣру наблюдаемаго и совершаемаго“; также „по словамъ преп. Епифанія Кипрскаго, ап. Петръ былъ въ экстазѣ не въ томъ смыслѣ, что потерялъ послѣдовательность разсудка, но въ томъ, что, вмѣсто ежедневнаго порядка, видѣлъ иное, по сравненію съ тѣмъ, что̀ видятъ люди. Но апостолъ не былъ въ изступленіи ума“.

[2]) При изложеніи библейски-святоотеческаго ученія о сущности экстатическаго состоянія мы пользовались преимущественно, кромѣ Zahn'a, вышеуказаннымъ сочиненіемъ проф. С. М. Зарина, именно VI-мъ пунктомъ III главы 2 кн. 1-го тома, стр. 460—468, гдѣ особенно цѣнными являются примѣчанія-отрывки изъ святоотеческихъ твореній въ подлинникѣ, какъ и прочія примѣчанія этого капитальнаго труда о сущности православно-христіанскаго аскетизма.

[3]) Въ твореніяхъ преп. Симеона можно указать много отрывковъ, въ которыхъ содержится описаніе религіознаго экстаза; но особенно обильный матеріалъ для этого находимъ мы въ его Divinorum amorum liber: это сочиненіе сплошь представляетъ собою, собственно говоря, дневникъ великаго экстатика-христіанина. Въ частности въ немъ можно указать слѣдующія мѣста, характеризующія, гл. обр., три основные признака религіознаго экстаза: отрѣшеніе отъ міра 519 BC; описаніе экстаза вообще 520 A—C; неизреченность 522 C; 523 A—C: описаніе экстаза, какъ

саніи экстатическаго состоянія: „вошедши туда, гдѣ имѣлъ я обыкновеніе молиться, и начавъ „Святый Боже“, и вспомнивъ слово святаго старца, — пишетъ св. отецъ отъ имени одного юноши — я вдругъ заплакалъ, и въ такія пришелъ слезы, и въ такой пламень къ Богу, что не могу выразить того словомъ, ни той радости и сладостнаго утѣшенія, какія были тогда во мнѣ. Падши затѣмъ лицемъ наземь, я *увидѣлъ нѣчто дивное* [1]), ибо се—*возсіялъ мысленно во мнѣ великій свѣтъ* и взялъ къ себѣ весь мой умъ и всю душу. *Изумился я* такому чуду внезапному и *сталъ какъ внѣ себя, забывъ и мѣсто, въ которомъ стоялъ, и что такое я*, и гдѣ я,— вопіялъ только: Господи помилуй, какъ догадался, когда пришелъ въ себя. Впрочемъ, отче мой, *кто былъ тотъ, кто говорилъ во мнѣ* и приводилъ въ движеніе языкъ мой, *не вѣдаю, Богъ то вѣсть*,—не вѣдаю и того, какъ соединился я съ тѣмъ свѣтомъ, *въ тѣлѣ ли бывъ или внѣ тѣла*. Вѣдаетъ сіе *тотъ самый свѣтъ*, который изгналъ и изъ души моей всю тьму и всякое земное мудрованіе, *отъялъ отъ меня всю вещественность и тяжесть тѣла* и произвелъ въ членахъ моихъ великое разслабленіе и изнеможеніе. Это изнеможеніе и разслабленіе членовъ моихъ и нервовъ было такъ сильно отъ крайняго напряженія, что мнѣ казалось, будто я слагаю съ себя бремя тлѣнія. Въ душѣ же моей *онъ произвелъ радость великую*, чувство умное *и сладость, высшую всякой сладости чувственной*. Сверхъ того онъ даровалъ мнѣ дивно свободу и забвеніе всѣхъ помысловъ, кои въ мірѣ, и открылъ самый способъ исхожденія изъ настоящей жизни; потому что всѣ чувства ума и души моей прилѣплены были тогда къ единому неизреченному веселію и радости отъ того свѣта. Но когда безмѣрный тотъ, явившійся мнѣ, *свѣтъ мало-по-малу умалился*, и наконецъ совсѣмъ сталъ невидимъ, тогда *я пришелъ въ чувство и позналъ, какія дивности внезапно произвела во мнѣ сила того свѣта*. Почему, испытавъ удаленіе его и видя, что онъ опять оставилъ меня одного

всецѣлаго единенія съ Господомъ; 526 B—D: созерцаніе Бога, восхожденіе на небо и отрѣшенность отъ тѣла; описаніе всѣхъ моментовъ экстаза 535 B—D; сосредоточенность и антиципація будущаго состоянія 543 C; лишеніе чувства и единеніе съ Богомъ 545 D—546 A; неизреченность—549 A; 550 B—D; 551 B—C и 552 B; сознательность при неизреченности—555 B и 558 B; восхищеніе надо всѣмъ, единеніе съ Богомъ, отрѣшенность отъ тѣла 565 AB; также 595. A.

[1]) Курсивъ здѣсь вездѣ нашъ.

въ этой жизни, я столь много опечалился, и душа моя такъ сильно возболѣзновала о томъ, что не могу выразить тебѣ, какъ слѣдуетъ, великой скорби, которая, какъ огонь, возгорѣлась тогда въ душѣ моей. Если можешь, отче мой, самъ вообрази и болѣзнь разлученія того, и высоту великаго онаго благодѣянія, и безмѣрную любовь, явленную мнѣ и возгорѣвшуюся во мнѣ; а не могу ни языкомъ сказать, ни умомъ понять безмѣрность онаго видѣнія. Я—говоритъ преп. Симеонъ — сказалъ ему: нѣтъ, всечестный отче и брате! Ты изобрази мнѣ дѣйствія того свѣта, который явился тебѣ. И онъ, сладкій, исполненный Духа Святаго и сподобившійся такого видѣнія, отвѣтилъ мнѣ кратчайшимъ и медорѣчивымъ гласомъ: „о, отче! Свѣтъ оный, когда является, веселитъ, а когда скрывается, оставляетъ рану и болѣзнь въ сердцѣ. Приходя или нисходя на меня, *онъ возводитъ меня на небеса*, одѣвая и меня свѣтомъ. Онъ является мнѣ, какъ ночная звѣзда, и есть невмѣстимъ для всей твари: сіяетъ какъ солнце, — и мнѣ понятно, какъ вся тварь держится силою его. Онъ показываетъ мнѣ все, что есть въ твореніи, и *повелѣваетъ мнѣ не заходить за предѣлы человѣческаго естества*. Меня объемлютъ кровля и стѣны, а *онъ отверзаетъ мнѣ небеса*. Поднимаю чувственныя очи мои, чтобы посмотрѣть, что есть на небѣ, и вижу, что тамъ все такъ же есть, какъ было прежде. Удивляюсь этому,—и слышу свыше гласъ, таинственно говорящій мнѣ: „то, что видишь теперь, есть *таинственное предъизображеніе будущихъ благъ*, которыхъ, совершенно какъ они есть, не увидишь, пока носишь плоть. Но *возвратись въ себя самого*, и смотри, чтобы не сдѣлать чего-либо такого, что можетъ лишить тебя благъ, которыя сподобился ты получить. Если же и погрѣшишь когда, въ наученіе смиренію, позаботься не бѣгать покаянія; потому что покаяніе вмѣстѣ съ Моимъ человѣколюбіемъ, изглаждаетъ и прежніе, и настоящіе грѣхи“ (сл. 86, All. XVI, II, 437—439). А теперь посмотримъ, какъ преп. Симеонъ понимаетъ суть подлиннаго экстаза и какъ опредѣляетъ его отношеніе къ экстазу ложному, т. е. какъ преп. отецъ трактуетъ остальные признаки подлиннаго, библейски-святоотеческаго экстаза, именно—его духовную здравость, идеальную природность и присущую ему сознательность? Данныя для этого находимъ въ словѣ 45-мъ, пунктѣ 10-мъ (по еп. Ѳеофану, I, 402—419, а у All. XLVII), гдѣ говорится о

томъ, что „святые по воскресеніи будутъ знать одинъ другого“; именно здѣсь мы читаемъ такое разсужденіе: „тѣ, которые говорятъ, что святые не будутъ видѣть и знать другъ друга, когда сподобятся лицезрѣнія Божія, поистинѣ во тьмѣ ходятъ, еще не пришли въ общеніе съ Богомъ и не познали истинно Бога, но говорятъ и утверждаютъ то, чего не познали и въ созерцаніи чего никогда не приходили. Они говорятъ, что святые будутъ *находиться тогда какъ бы въ экстазѣ, въ нѣкоемъ восхищеніи, какъ и здѣсь они иногда приходятъ въ такое божественное восхищеніе*, и забудутъ и себя самихъ и всѣхъ другихъ, находящихся съ ними. И видно изъ такихъ словъ ихъ, что они худо понимаютъ Божественное Писаніе, когда полагаютъ, что у святыхъ будетъ тогда такое же измѣненіе и восхищеніе, какое бываетъ у нихъ и здѣсь. Слыша, что когда такой-то святой пришелъ въ созерцаніе Бога, то восхитился умъ его, и онъ столько и столько дней и ночей провелъ, совершенно не помня ничего земного, но вмѣстѣ со всѣмъ другимъ забылъ и собственное свое тѣло, пребывая пригвожденнымъ къ созерцанію оному всей душою и всѣми чувствами,—слыша, говорю, объ этомъ, они полагаютъ, что нѣчто подобное будетъ и въ другой жизни въ Царствіи Небесномъ, совершенно не понимая божественныхъ и духовныхъ вещей, и невидимыхъ таинствъ невидимаго Бога, недомыслимыхъ и недоступныхъ знанію непросвѣщенныхъ. Невѣдомо имъ, что *такое восхищеніе ума бываетъ не у совершенныхъ, но у новоначальныхъ*. Какъ родившійся во мрачной темницѣ, освѣщаемой слабымъ свѣтомъ малаго свѣтильника, съ трудомъ и неясно видитъ находящееся въ темницѣ его, совсѣмъ не зная, что внѣ темницы той есть свѣтъ солнца и множество другихъ прекрасныхъ вещей и твореній Божіихъ, входящихъ въ составъ видимаго міра; такъ и находящійся еще въ мрачной темницѣ страстей и чувствъ міра сего, если бываетъ просвѣщенъ малымъ нѣкіимъ вѣдѣніемъ (отъ Божественнаго Писанія), съ трудомъ, мало и темновато представляетъ таинства вѣры нашей, а о вѣчныхъ Божіихъ сокровищахъ, о томъ, каковы тѣ блага, которыми будутъ наслаждаться святые въ будущей жизни, совершенно никакого понятія не имѣетъ. И какъ находящійся въ темницѣ,—если среди многихъ проводимыхъ имъ тамъ лѣтъ, какъ нибудь случайно откроется небольшая трещина въ кровлѣ темницы, и онъ внезапно увидитъ,

сколько позволяетъ величина трещины, свѣтъ небесный, котораго никогда дотолѣ не видывалъ и не воображалъ,—вдругъ приходитъ въ изступленіе, и какъ бы внѣ себя находясь, долгій часъ во всѣ глаза смотритъ вверхъ и дивится внезапно открывшемуся ему зрѣлищу; такъ и тотъ, кто *освободясь отъ узъ страстей и чувствъ, внезапно придетъ въ созерцаніе* умнаго свѣта, вдругъ бываетъ пораженъ и *объятъ удивленіемъ, и тьми, которымъ неизвѣстно такое состояніе, почитается вышедшимъ изъ себя, тогда какъ онъ весь сосредоточился въ себѣ умомъ и изумляется этому свѣтлому видѣнію, котораго сподобился.* И опять, какъ находящійся въ темницѣ,—если часто и каждочастно смотритъ въ отверстіе то, отъ долговременнаго пребыванія въ такой свѣтлости, привыкаетъ къ свѣту тому, а вмѣстѣ съ тѣмъ мало-по-малу умаляется его первое великое изумленіе (какъ то самое имѣетъ мѣсто и въ насъ въ отношеніи къ солнцу: привыкли мы каждый день видѣть его и думаемъ, что оно—вещь не такая, чтобы ему отдавать все вниманіе. Но если предпожить, что мы, со времени рожденія доселѣ, никогда не видавши солнца, нынѣ только вдругъ увидѣли бы его предъ глазами своими, то, конечно, отъ великаго изумленія мы вышли бы изъ себя и стали безгласны), такъ *и душа, мало-по-малу преуспѣвающая въ духовномъ и привыкающая къ умному свѣту, не поражается уже такъ сильно умнымъ свѣтомъ, какъ это было въ первый разъ*; потому что по сему малому видимому ею свѣту заключаетъ, что есть и еще свѣтъ болѣе совершенный. И опять еще, какъ оный, отъ рожденія заключенный въ темницѣ, по причинѣ малаго видимаго имъ свѣта начинаетъ, спустя долгое время, понимать, что дѣйствительно находится въ темницѣ, и что внѣ этой темницы есть дивныя нѣкія вещи, о которыхъ онъ не можетъ составить себѣ представленія, что онѣ такое суть; но когда высвободится и выйдетъ изъ темницы, то видитъ и свѣтъ весь и все находящееся въ этомъ свѣтѣ;—такъ, полагай, бываетъ и съ человѣкомъ, который сначала немного вышелъ изъ узъ плоти и сталъ внѣ этого міра и всѣхъ видимыхъ вещей. Представь въ умѣ своемъ, что весь этотъ міръ есть мрачная, безсвѣтная темница, и что свѣтъ нашего солнца есть то же, что свѣтъ малаго свѣтильника, который слабо освѣщаетъ всѣхъ, находящихся въ этой темницѣ, а внѣ его—*Тріипостасный Свѣтъ высшій всякаго свѣта, всякаго слова и разума, не-*

изреченный, *недомыслимый* и неприступный, освѣщающій все такое, что невидимо, невѣдомо и неизъяснимо для находящихся въ темницѣ міра сего... Итакъ, *когда мы* со всѣмъ рвеніемъ, со всею вѣрою и любовью взыщемъ не того, чтобы увидѣть тотъ свѣтъ, что внѣ сей темницы міра, и тѣ вещи, что находятся въ томъ свѣтѣ и въ томъ мірѣ (ибо никто еще изъ взыскавшихъ таковое не сподобился и никогда не сподобится узрѣть то); но *взыщемъ напередъ сохранить заповѣди Божіи, покаяться, сокрушиться* и смириться: тогда откроется и для насъ какъ бы малое нѣкое отверстіе въ этомъ видимомъ кровѣ небесномъ, а чрезъ него *покажется нѣсколько и невещественный оной и мысленный свѣтъ*, сущій превыше небесъ,—*который какъ только увидитъ душа, вся приходитъ въ восхищеніе, и стоитъ пораженная видѣніемъ сего новаго и преславнаго чуда, никогда невиданнаго ею дотолѣ*; будучи же восхищена на небо, нудится пребыть тамъ, *углубляясь мыслію въ недомыслимый оный свѣтъ*, яко невечерній и непрестающій, и погружаться въ созерцаніе его день и ночь, и желанія уже не имѣетъ опять возвратиться въ темницу міра и смотрѣть на вещи, которыя въ немъ. И вотъ это-то созерцаніе, какъ я сказалъ, есть *созерцаніе новоначальныхъ, которые недавно вышли на подвигъ добродѣтелей. Но когда человѣкъ пребудетъ долгое время въ такомъ созерцаніи онаго свѣта*, не возвращаясь вспять въ міръ, *тогда отверзается ему небо-ли, или око сердца его*, т. е. умъ,—не можетъ онъ того сказать опредѣленно,—отверзается, говорю, умъ-ли паче, или небо, и *свѣтъ оный входитъ внутрь души его*, свѣтъ пресвѣтлый и предивный, и просвѣщаетъ его соразмѣрно съ тѣмъ, сколько можетъ вмѣщать его человѣческое естество, или сколько онъ того достоинъ. *Если онъ пребудетъ въ семъ свѣтѣ*, то и свѣтъ сей пребудетъ въ немъ, которымъ будучи просвѣщаемъ, онъ *будетъ узрѣвать и домышлять таинство за таинствомъ, и чудо за чудомъ*, восходя отъ созерцанія къ созерцанію, что̀ все если-бъ кто изъ таковыхъ восхотѣлъ описать, недостало бы ни бумаги, ни чернилъ, и времени, думаю, недостало бы изложить все подробно. Истиннѣе же сказать: какъ можно описать или пересказать то, чего нельзя выразить словомъ, какъ неизреченное и неизглаголанное? *Находясь же въ семъ свѣтѣ*, или, лучше сказать, съ симъ свѣтомъ, *онъ не какъ въ изступленіи бываетъ, но видитъ и себя самого и то, что окрестъ его, т. е. видитъ, въ какомъ состояніи самъ находится, и въ*

какомъ состояніи находятся другіе; *также онъ предъузнаетъ и предсказываетъ*, что когда выйдетъ изъ этой темницы міра и тѣла,—и особенно по воскресеніи,—тогда всеконечно увидитъ и невечерній оный свѣтъ, сколько возможно будетъ ему увидѣть его, и блага, сущія въ немъ, ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взыдоша (1 Кор. II, 9). Но поелику онъ узритъ и ихъ такъ, какъ они суть уготованы отъ Бога любящимъ Его и ими восприняты; то *очевидно, что со вступленіемъ въ свѣтъ оный мы не лишимся способности познавать и видѣть другъ друга*, но, вкусивъ осіяніе онаго и созерцанія свѣта онаго чистѣйшаго, *какъ Бога будемъ знать и видѣть, такъ и другъ друга*, въ чистѣйшемъ и неизреченномъ веселіи и радованіи во вѣки вѣковъ" (Еп. Ѳеофана, переводъ словъ преп. Симеона I, 413—418).

Итакъ, все ученіе преп. Симеона объ истинномъ, или подлинномъ экстазѣ, устанавливаемомъ на основаніи точно опредѣленныхъ и несомнѣнныхъ критеріевъ, можетъ быть формулировано въ такихъ краткихъ положеніяхъ: 1) преп. Симеонъ указываетъ, какъ основные, три признака экстатическаго состоянія, именно реальное единеніе съ сверхчувственнымъ, полное отрѣшеніе отъ чувственнаго и неизреченность,—и трактуетъ экстазъ, какъ предвосхищеніе будущаго состоянія; 2) суть подлиннаго экстаза, по возврѣнію преп. Симеона, „восхищеніе" ума въ смыслѣ удивленія, изумленія отъ необычности зримаго, а не въ смыслѣ утраты сознанія, при чемъ это восхищеніе, естественно,—особенно сильно у новоначальныхъ мистиковъ, и лишь неопытными „внѣшними", принимается какъ „выхожденіе изъ себя", изступленіе ума, тогда какъ это есть лишь высшая степень умственной сосредоточенности; 3) наконецъ подлинный, благодатный экстазъ, какъ высшее изъ доступныхъ человѣку на землѣ состояній, какъ предображеніе будущаго прославленнаго состоянія, слѣдов.,—состояніе духовно-здравое и нормальное для идеальнаго человѣка,—постепенно достигается человѣкомъ, по мѣрѣ успѣха въ духовномъ возрастаніи, и вообще, а на высшихъ своихъ ступеняхъ въ особенности (напр. въ будущемъ вѣкѣ), соединяется съ полнымъ самосознаніемъ человѣка, представляя собою не уничиженіе или уничтоженіе сознанія, а возвышеніе, расширеніе и просвѣтленіе его.

Какъ извѣстно и какъ можно замѣтить уже изъ вышеприведенныхъ нашихъ замѣчаній о сущности экстаза, этотъ

послѣдній находится въ тѣсной связи съ половой сферой человѣка, ближайшимъ образомъ—съ фактомъ полового воздержанія (полнаго или частичнаго—въ данномъ случаѣ это несущественно), съ отсутствіемъ сексуальной активности, при ея возможности: „древнее преданіе о томъ, что полное вождержаніе отъ половой жизни есть нѣчто святое, не получило бы въ христіанской Церкви толчка къ новой жизни, еслибъ опытъ не доказалъ, что это воздержаніе не только освобождаетъ человѣка отъ заботъ о житейскомъ, но что человѣкъ при неудовлетворенномъ половомъ влеченіи болѣе возбудимъ въ религіозномъ отношеніи"—говоритъ уже извѣстный намъ Beck въ своемъ изслѣдованіи „Die Ekstase" (S. 121), при чемъ въ другомъ мѣстѣ дѣлаетъ къ этому характерное добавленіе: „замѣчательно, пишетъ онъ, что экстатическое переживаніе чаще находится въ связи съ женскимъ, чѣмъ съ мужскимъ сексуальнымъ чувствомъ—даже у мужчинъ, которые, вѣдь, въ извѣстной степени обладаютъ также способностью женственнаго сексуальнаго чувства: предпочтеніе же женственныхъ чувствованій объясняется здѣсь тѣмъ, что могучій моментъ экстаза, именно—отказъ отъ своего „я", отъ своей воли, и врученіе себя кому-то крѣпчайшему и сильнѣйшему, находитъ здѣсь свое выраженіе" (S. S. 52—53). Подобныя же мысли находимъ мы и у Leuba [1]), который, опредѣляя экстазъ—это sanctum мистической жизни, какъ „любовный трансъ" (transe amoureuse), такъ развиваетъ свои положенія: важное значеніе для объясненія мистическаго экстаза имѣетъ половое воздержаніе мистиковъ; сексуальная энергія не находитъ себѣ обычнаго выхода, пребываетъ въ скрытомъ состояніи (en sourdine) и производитъ свойственные душевной жизни мистиковъ эксцессы; при этомъ слѣдуетъ отмѣтить, что сексуальный организмъ можетъ пробуждаться къ активности и безъ того, чтобы субъектъ его давалъ себѣ ясный отчетъ о происхожденіи внутренняго пріятнаго волненія. Все это уполномочиваетъ Леуба, по его мнѣнію, признать мистиковъ, въ извѣстной степени, „эротоманами". Но, высказывая такой приговоръ о мистикахъ, изслѣдователь пытается ограничить свое утвержденіе двумя оговор-

[1]) См. Tendances religieuses chez les mystiques chrétiens, Revue philosoph. 1902, LIV, pp. 460—468. Ср. также „Вопросы философіи и психологіи" кн. 75-я, 1904 г., отчетъ о статьѣ Brenier de Montmorand. L'érotomanie des mystiques chrétiens, стр. 746.

ками въ пользу мистиковъ: во-первыхъ, онъ защищаетъ мистиковъ отъ возможныхъ обвиненій—„но мистиковъ не должно поносить, говоритъ онъ, имъ слѣдуетъ удивляться: это больныя души, но отважныя и благородныя, дерзающія отвергнуть самыя сильныя притязанія природы и стремящіяся освободиться отъ плѣна похоти; ихъ отказъ не простой капризъ, но стремленіе остаться вѣрными велѣніямъ нравственнаго закона; они—крайніе борцы за христіанскую тенденцію сохраненія плотской чистоты"[1];—во вторыхъ же, указываетъ въ мистическихъ наслажденіяхъ, особенно высшихъ ступеней, кромѣ сексуальной жизни, еще иной производящій факторъ, именно—мускульное напряженіе, которое можно констатировать почти всегда на высшихъ ступеняхъ экстаза, такъ что должно признать, что органическое наслажденіе, при высшей степени напряженія, можетъ быть совершенно независимымъ отъ сексуальной активности (— p. 468).

Если православному мыслителю, конечно, нельзя раздѣлить взглядовъ, которые высказываютъ Beck и Leuba, то ихъ все же слѣдуетъ принять во вниманіе, какъ попытки 1) научно установить связь экстаза съ сексуальной областью и 2) дать этому факту посильныя объясненія [1]). Теперь намъ интересно посмо-

---

[1]) Также указаніе на связь экстаза съ половой сферой мы находимъ у *г. Коновалова*, въ его книгѣ „Религіозный экстазъ въ русскомъ мистическомъ сектантствѣ. Часть I, вып. I: Физическія явленія въ картинѣ сектантскаго экстаза. Сергіевъ Посадъ, 1908 г.", стр. 72 примѣчаніе 1-е и стр. 115—116, примѣчаніе 2-е: „возбужденіе полового инстинкта въ связи съ религіозной экзальтаціей и вообще съ молитвеннымъ подвигомъ—общеизвѣстный фактъ, но до сихъ поръ не достаточно разъясненный". Художественное дѣланіе молитвы Іисусовой—говоритъ еп. Ѳеофанъ Затворникъ—„иного ввергаетъ въ прелесть мечтательную, а иного, дивно сказать, въ постоянное похотное состояніе" (Собр. писемъ. М. 1901, т. 7, стр. 87 и т. 2, стр. 65, 195). По его же словамъ, теплота („теплое чувство"), сопровождающая сосредоточенную въ сердцѣ молитву, нерѣдко соединяется „съ сластью похотною" (Собр. писемъ, Тамбовъ, 1897, 317—319). Еще ссылка на сочиненія *еп. Игнатія* Брянчанинова, т. 2, Спб. 1865, стр. 354, и указана прочая иностранная и русская литература, стр. 72.—Но, съ другой стороны—„фактъ угнетающаго вліянія на религіозный экстазъ плотского грѣха" констатируется многими показаніями сектантовъ-мистиковъ. Несомнѣнно, что отрицательное отношеніе хлыстовъ и другихъ сектантовъ-мистиковъ къ браку и вообще къ половому сожитію мужчины и женщины, а также и брезгливое отношеніе къ дѣторожденію стоятъ въ тѣсной связи съ даннымъ наблюденіемъ", стр. 115—116.—Здѣсь же можно привести указанія Beck'a и Коновалова на тѣ физіологическія и вообще *тѣлесныя*

трѣть—можно ли найти какія-либо данныя для установленія этой связи въ твореніяхъ преп. Симеона и, главное, если они будутъ найдены,—какъ ихъ объяснить съ точки зрѣнія святоотеческой религіозной философіи?—Въ словѣ IV-мъ Оптинскаго изданія 12-ти словъ преп. Симеона (—Migne or. XXVIII 455 A—464 C), озаглавленномъ: „О томъ, чтобы убѣгать растлѣнныхъ и зловредныхъ людей и удаляться бесѣдъ ихъ и возбуждать себя къ дѣланію добродѣтелей..." и т. д. (стр. 51—69), мы читаемъ такія слова преп. автора: „ибо какъ

явленія, которыя сопровождаютъ натуральный и патологическій экстазъ: по Beck'у—1) *явленія, касающіяся равновѣсія*: часто во время экстаза исчезаетъ сознаніе тяжести собственнаго тѣла, а въ экстатическомъ состояніи сильнаго напряженія экстатику кажется, что онъ совершенно утратилъ вѣсъ и готовъ летѣть, а иногда наблюдателямъ кажется, что экстатикъ свободно поднимается надъ землею. Beck пытается дать этому явленію объясненіе съ точки зрѣнія своей гипотезы о сущности экстаза, какъ возвращенія въ состояніе прасознанія: въ экстазѣ обновляются какіе-то нервные процессы, которые соединены съ освобожденіемъ тѣла отъ его вѣса... Нельзя a priori сказать, что среди центральныхъ нервныхъ органовъ нѣтъ остатковъ, которые когда-то служили для передачи ощущеній равновѣсія, а теперь или служатъ другимъ цѣлямъ, или рудиментарны...: въ экстазѣ же чрезъ центральное возбужденіе пробуждается прежнее ощущеніе „отсутствія вѣса"; 2) очень часто, хотя и не всегда, экстазъ соединяется *съ воспріятіями свѣта*...; 3) по примѣру зрѣнія, и прочія чувства—*слуха*, *вкуса*, *обонянія*—при экстазѣ функціонируютъ не такъ, какъ въ нормальномъ состояніи...; наконецъ, 4) *общее чувство* экстатика также опредѣляется не обычно, именно—въ силу особыхъ измѣненій его кожныхъ мускуловъ, въ силу особой ихъ иннерваціи во время экстаза, у экстатика является представленіе, что онъ освобождается отъ тѣлесныхъ оковъ и начинаетъ обладать новымъ небеснымъ тѣломъ (Die Ekstase, ss. 60—74). У *Коновалова* же имѣются такія данныя, касающіяся—правда — тѣлесныхъ явленій сектантскаго экстаза: эти явленія „въ ихъ послѣдовательномъ развитіи образуютъ три главныхъ періода. *Первый* періодъ характеризуется, по преимуществу, возбужденіемъ органическихъ функцій, *второй*—двигательнымъ возбужденіемъ, *третій*—возбужденіемъ функцій рѣчи", стр. 4. Къ *первому* періоду относятся—1) возбужденіе кровеносной системы... 2) возбужденіе секреторной функціи—потъ, пѣна, слезы...; 3) возбужденіе дыханія...; 4) возбужденіе пищеварительнаго аппарата — внутренностей, напр. трепетаніе въ животѣ, что иногда является слѣдствіемъ возбужденія такъ называемаго „солнечнаго сплетенія",—стр. 55. Ко *второму* періоду относятся различнаго характера экстатическія движенія — 1) общія дрожательныя движенія, 2) мѣстныя движенія, напр., лица, глазъ, плечъ и т. п., стр. 151, 3) локомоторныя движенія—хожденіе, бѣганье, прыганье, верченіе и пр. Къ *третьему* же періоду относится возбужденіе функціи рѣчи—стр. 256.

одежду, измаранную грязью и всю оскверненную какой-либо нечистотою, иначе невозможно очистить, если не мыть въ водѣ и не стирать ее долго; такъ и ризу душевную, оскверненную тиною и гноемъ грѣховныхъ страстей, иначе отмыть нельзя, какъ только многими слезами и перенесеніемъ искушеній и скорбей. У насъ существенно два истеченія изъ тѣла, т. е. слезы, истекающія сверху, и сѣменная влажность; послѣдняя оскверняетъ душу, когда истекаетъ противъ естества и закона; а первыя очищаютъ ее, когда бываютъ отъ покаянія. Потому и должно тѣмъ, которые осквернили душу чрезъ беззаконное совершеніе грѣха и страстное движеніе сердца и начертали въ ономъ образы безсловесныхъ похотей,—очищаться многими слезами, дабы стяжать чистѣйшую душевную ризу: иначе невозможно увидѣть Бога, Самаго Сущаго Свѣта, Иже просвѣщаетъ сердце всякаго человѣка, грядущаго (Іоан. I, 9) покаяніемъ узрѣть Бога" (стр. 59; Mg. 459—460 A, при чемъ еще прибавлено: siquidem mundi corde Deum vident).—Если здѣсь подъ словомъ „эротоманія" понимать не патологическое душевное состояніе, одинъ изъ видовъ „паранойи" или „первичнаго сумасшествія", которое, очевидно, не можетъ имѣть ничего общаго съ истиннымъ мистическимъ воспріятіемъ, а способность нѣкоторыхъ нѣжнѣйшихъ и наиболѣе глубокихъ эмоцій особымъ образомъ, именно—при условіи полового воздержанія, воздѣйствовать на половые центры, то можно, на основаніи приведеннаго мѣста изъ твореній преп. Симеона, объяснить *основаніе для нѣкотораго сближенія* истинныхъ мистиковъ съ эротоманами и осудить склонность иныхъ ихъ смѣшивать, всецѣло отождествлять. Дѣло въ томъ, что для мистика, особенно на первыхъ ступеняхъ мистическаго подвига, по ученію преп. Симеона, существенно необходимы с л е з ы, которыя, „очищая сердце и дѣлая оное храмомъ и обителью Св. Духа", стоятъ, по свидѣтельству того же преп. Симеона, въ нѣкоемъ тѣсномъ отношеніи къ половой жизни мистика, именно — онѣ находятся какъ-бы въ прямомъ соотношеніи съ сѣменной влажностью и, имѣя съ нею какъ-бы одинъ общій источникъ, служатъ для энергіи, направленной на половую жизнь, сперва средствомъ разряженія, а затѣмъ — и облагороженія, одухотворенія, преображенія: онѣ „очищаютъ" душу отъ плотской скверны, т. е. отъ порабощенія ея нечистыми помыслами, которые находятъ пищу въ безпорядочныхъ половыхъ стремле-

ніяхъ; слѣдов., очищеніе [1]) это заключается собственно въ томъ, что *духовная энергія*, прежде слѣпая и потому ложно направленная на (обычно слишкомъ интенсивное и беззаконное) служеніе половымъ инстинктамъ, теперь чрезъ воздержаніе и покаяніе осмысляется, дѣлается зрячей, преобразуется и переводится на идеальное служеніе—служеніе цѣлямъ мистическихъ созерцаній. Такимъ образомъ, *никакъ нельзя отождествлять подлинное мистическое воспріятіе съ состояніемъ эротоманіи*, ибо 1) эротоманія, въ собственномъ смыслѣ слова,—состояніе патологическое, а мистическое воспріятіе—состояніе идеально-здравое; 2) эротоманъ всецѣло отданъ интересамъ часто извращеннаго полового чувства, съ совершеннымъ забвеніемъ о приматѣ духа и о святости тѣла христіанина, православный же мистикъ—прежде всего усердный богозритель, все подчиняющій интересамъ богозрѣнія и переживающій при этомъ психическія состоянія, соприкасающіяся съ сексуальной сферой, только въ силу того, что всѣ психическія переживанія человѣка связаны другъ съ другомъ и что мистическое воспріятіе, отличаясь характеромъ всецѣлости и захватывая „всего“ человѣка, который, вѣдь, по природѣ своей—духовнотѣлесенъ, лишь постепенно проникаетъ его собою, постепенно его преобразуетъ.

На этомъ можно покончить разсмотрѣніе третьяго и послѣдняго изъ намѣченныхъ нами пунктовъ въ апологіи мистическаго воспріятія,—пункта о критеріяхъ подлиннаго мистическаго воспріятія въ отличіи его отъ ложныхъ видѣній, натуральнаго и патологическаго экстазовъ и эротическихъ возбужденій.

Теперь мы имѣемъ весьма обстоятельные и глубоко обоснованные отвѣты преп. Симеона Новаго Богослова [2]) на всѣ

---

[1]) Ср. проф.-прот. *С. А. Соллертинскій*. Пастырство Христа Спасителя, стр. 279—280: „Спаситель комментаріямъ кротости предпосылаетъ слово Ветхаго и Новаго Завѣта о любодѣяніи...; Спаситель указалъ на первоначальный моментъ и на главную причину, благодаря которой въ человѣкѣ достигается стремленіе къ стихійной жизни, стремленіе сражаться“.

[2]) Полагаемъ, что здѣсь будетъ умѣстно отмѣтить, какъ преп. Симеонъ Н. Б. объясняетъ нападки на мистику и какъ оцѣниваетъ ея отрицаніе. Преп. Симеонъ говоритъ, что вообще люди отрицаютъ мистическій опытъ по причинѣ своего невѣрія, развращенія сердца и зависти (сл. 80, All. LV, II, 339—341); вообще по страстности (сл. 84, All. L, II, 397—398; ср. II, 561—562, гл. 161=Mg. 642 D), по гордости (сл. 87, All. LXVI, II, 450) и самомнѣнію (гл. 118, II, 545—546=Mg. 661—662 A), въ

три приведенные въ началѣ нашего изслѣдованія, поставленные проф. Ал. Ив. Введенскимъ, вопроса относительно возможности православно-христіанской мистики: св. отецъ какъ бы такъ отвѣчаетъ на нихъ, если постараться кратко формулировать суть его отвѣтовъ,—1) истинный христіанинъ не только можетъ, но и непремѣнно долженъ быть настоящимъ мистикомъ, имѣть въ себѣ живо и ощутительно Христа-Бога и въ Немъ и чрезъ Него зрѣть Бога Тріипостаснаго; 2) если не всѣ, по своей грѣховной немощи, могутъ здѣсь на землѣ быть мистиками, то всѣ, ищущіе во Христѣ спасенія, могутъ и должны быть сознательными мистицистами; 3) наконецъ, существуютъ твердые критеріи для несомнѣннаго установленія подлинности мистическаго воспріятія, дающіе возможность отличить его отъ продуктовъ разстроеннаго, или просто недисциплинированнаго, воображенія и отъ состояній натуральнаго и патологическаго экстаза и эротоманіи.

Священникъ Павелъ Аникіевъ.

особенности же по высокому мнѣнію о своей внѣшней учености (сл. 84, II, 397—398), по увлеченію „внѣшней премудростью объюродѣвшей“ (гл. 117, II, 545=Mg. 659—660 D). Отрицатели мистики, дѣйствительности и подлинности мистическаго опыта,—не только говорятъ о томъ, чего сами не познали опытно (ср. сл. 83, All. LII=II, 392—393; ср. II, 335), но и, забывая, что духовное вѣдѣніе внѣшнему не можетъ быть доступно (сл. 49, I, 442—443=Mg. 19 or., 401B—401D), весьма поспѣшно отрицаютъ это духовное, „невѣданное“ для нихъ (ср. сл. 69, II, 200=Mg. 33 or., 505 C), „по собственному своему состоянію судя и о томъ, что касается ближнихъ“ (гл. 57, II, 524 = Mg. 629 — 630 A). Что касается оцѣнки такого отрицанія, то преп. Симеонъ называетъ отрицающихъ мистику „еретиками“ (см. сл. 47, I, 427—428=Mg. 30 or., 472 D—473 A) и, даже болѣе, отступниками отъ сущности христіанства: онъ говоритъ, что это—„крайнее нечестіе, паче нежели ересь..., низвращеніе всего воплощеннаго домостроительства Господа нашего Іисуса Христа и явное отверженіе обновленія образа Божія“ въ человѣкѣ, сл. 64, All. XXXII, II, 125—127.

Армянскіе фрагменты твореній св. Иринея Ліонскаго.

Въ послѣднее время вниманіе западно-европейскихъ и русскихъ ученыхъ все болѣе и болѣе привлекаетъ къ себѣ мало извѣстная и слабо развитая доселѣ армянская церковно-историческая и патрологическая литература.

Армянскіе богословы весьма усердно занимаются изданіемъ твореній древнихъ авторовъ [1]), пишутъ собственныя изслѣдованія по разнымъ вопросамъ [2]), участвуютъ въ армянскихъ [3]) и западно-европейскихъ журналахъ, ведутъ дѣятельную переписку съ учеными Германіи, Англіи.— Довольно значительное количество изданій и трудовъ ихъ уже переведено на иностранные языки [3]), преимущественно на нѣмецкій [4]).

---

[1]) Таковы творенія Эвагрія Понтика, изданныя Sargiseaп'омъ въ Венеціи 1907; Тимоѳея Элура, монофиситскаго патріарха Александріи (ок. 460 г.): „Опроверженіе утвержденнаго на Халкидонскомъ соборѣ ученія",—не сохранившееся на греческомъ языкѣ,—опубликовано (армянскій текстъ) Karapet'омъ Ter-Mekerttschian'омъ и Erwand'омъ Ter-Minassiantz'омъ въ 1908 г. (Leipzig); Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος св. Иринея Ліонскаго; „Армянская исторія Стефана Таронскаго", изданная на нѣмецкомъ языкѣ въ 1907 г. (Leipzig) и др.

[2]) Ср. напр. сочиненіе Ter-Minassiantz'а „Armenische Kirche" (на нѣмецкомъ языкѣ), издана въ 1904 г. и др.

[3]) Особенно въ журналѣ „Араратъ", издающемся въ Тифлисѣ.

[3]) Таковы: „Армянская исторія" Стефана, переведенная Gelzer'омъ и Burckhardt'омъ въ 1907 г.; „Схоліи на воплощеніе" Кирилла Александрійскаго, изданныя на армянскомъ и англійскомъ языкахъ въ Лондонѣ въ 1907 г. Conybeare'омъ; Ἐπίδειξις, переведенное на нѣмецкій, голландскій, русскій языки; „Армянская церковь" Ter-Minassiantz'а 1904 г. и др.

[4]) Къ сожалѣнію, это такъ. Болѣе близкіе къ намъ по духу и по мѣсту жительства (работаютъ въ Россіи) армянскіе церковные писатели

Изъ отцовъ древней церкви особенно посчастливилось въ Арменіи твореніямъ св. Иринея Ліонскаго. Семь лѣтъ тому назадъ былъ опубликованъ считавшійся дотолѣ утерянным памятникъ древне-христіанской письменности, принадлежавшій перу этого отца, Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος [1]). Въ 1910 году изданы 4—5 книги Contra Haereses на армянскомъ языкѣ [2]).—Теперь мы имѣемъ новую книгу, связанную съ именемъ епископа Ліонскаго. Разумѣемъ изданіе и разборъ ново-открытыхъ и ранѣе извѣстныхъ фрагментовъ изъ его сочиненій, сохранившихся въ древнихъ памятникахъ армянской церковно-исторической письменности: „Armenische Irenäusfragmente mit deutscher Uebersetzung nach Dr. W. Lüdtke zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht von D. *Herm. Jordan*“ 1913 г. Leipzig (изъ серіи Texte und Untersuchungen B. XXXVI, Heft 3; dritte Reihe B. VI H. 3).

Въ трудѣ этомъ прежде всего данъ армянскій текстъ фрагментовъ по лучшимъ рукописямъ съ параллельными примѣчаніями и дополненіями. Затѣмъ слѣдуетъ нѣмецкій переводъ ихъ и всестороннее изслѣдованіе.

Всѣхъ фрагментовъ помѣщено здѣсь 32.

Семь изъ нихъ были прежде уже извѣстны европейскому ученому міру, главнымъ образомъ по изданіямъ Pitra и Harvey'я (у Jordan'а фрагменты № 12—17, 29) [3]); 27-ой напе-

---

предпочитаютъ однако печатать труды свои въ Германіи и переводятъ ихъ на нѣмецкій языкъ. Впрочемъ, это явленіе понятное. Германская церковно-историческая наука безспорно занимаетъ первое мѣсто среди другихъ. Участвовать въ какомъ-либо большомъ нѣмецкомъ изданіи, напр. Texte und Untersuchungen, значитъ сдѣлаться извѣстнымъ всему ученому міру. Между тѣмъ русская церковно-историческая литература вслѣдствіе разныхъ условій не можетъ въ настоящее время разсчитывать на такое положеніе.

[1]) Въ первый разъ было издано на армянскомъ и нѣмецкомъ языкахъ Ter-Mekerttschian'омъ и Ter-Minassiantz'омъ въ 1907 г. (Texte und Untersuchungen B. XXXI, Heft 1). Нѣмецкій переводъ вышелъ вторымъ изданіемъ въ 1908 г. Въ 1909 г. появился въ печати голландскій переводъ Wieten'а (Utrecht). Въ 1913 г.—новое изданіе на нѣмецкомъ языкѣ въ переводѣ Weber'а (Bibliothek der Kirchenväter). На русскій языкъ переведено и издано проф. Н. И. Сагарда въ 1907 г. („Ново-открытое произведеніе св. Иринея Ліонскаго“—печаталось въ „Христіанскомъ Чтеніи“, но вышло и отдѣльными оттисками).

[2]) Texte und Untersuchungen B. XXXV, H. 2.

[3]) Martin у Pitra-Analecta Sacra T. IV; Paris 1883; Harvey въ изданіи твореній Иринея T. II.

чатанъ былъ въ нѣмецкомъ изданіи „Армянской исторіи“ Стефана Таронскаго [1]).—Изъ остальныхъ большая часть (2—4, 20—22, 30—32) издана была на армянскомъ языкѣ въ журналѣ „Араратъ“ (выходитъ въ Тифлисѣ) за послѣднія 25 лѣтъ и „Книгѣ писемъ“ (18—19, 25—26) [2]) или вмѣстѣ съ произведеніями Кирилла Александрійскаго (фр. 23—24), Тимоѳея Элура, монофиситскаго патріарха Александріи (фр. 2—4), Эвагрія Понтика (фр. 1). И только 7 (фр. 5—11) впервые становятся извѣстными не только широкой европейской публикѣ, но даже и самимъ армянамъ.

Эти вновь открытые фрагменты являются и наиболѣе интересными во всѣхъ отношеніяхъ.

Честь открытія ихъ принадлежитъ извѣстному армянскому ученому Карапету Теръ-Мекертчяну [3]), которому обязано своимъ появленіемъ въ свѣтъ и Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.

Этотъ неутомимый изслѣдователь древне-христіанской армянской письменности отыскалъ въ монастырѣ св. Стефана въ Дарашамбѣ (незначительное мѣстечко на правомъ персидскомъ берегу рѣки Аракса, недалеко отъ пограничнаго между Россіей и Персіей городка Джульфы) рукопись, содержащую неизвѣстное доселѣ сочиненіе подъ заглавіемъ: „Печать вѣры (нѣм. Siegel des Glaubens) каѳолической святой Церкви“. — Первая половина манускрипта относится къ XIII вѣку, вторая, вѣроятно, къ XVII. [4])

Сочиненіе появилось во времена армянскаго католикоса Комитаса (612—628), какъ говорится въ самомъ оглавленіи его. Судя же по тому, что армянское ученіе о Троицѣ называется здѣсь „истиннымъ“, „правымъ“, а таковымъ оно было объявлено на „Персидскомъ соборѣ“,—время появленія его можетъ быть точнѣе опредѣлено по близости къ 616 году, когда состоялся этотъ соборъ [5]). Сочиненіе представляетъ собою собраніе выдержекъ изъ твореній отцовъ древней

[1]) Leipzig 1907 г. S. 167 (переводъ сдѣланъ былъ H. Gelzer'омъ и Burckhardt'омъ). Армянское изданіе этого труда появилось въ Петроградѣ въ 1885 г.

[2]) Армянскій сборникъ; изданъ въ Тифлисѣ въ 1901 г.

[3]) Въ 1906 году былъ въ санѣ архимандрита; съ 1909 по 1912 епископъ Адербейджана; теперь, кажется, снова живетъ въ Эчміадзинѣ, занимаясь учеными трудами (ср. Jordan S. III—Vorwort).

[4]) Jordan S. 108. [5]) ibidem S. 108—110.

церкви и армянскихъ церковныхъ писателей. Цѣль его—защита монофиситскаго ученія объ единой природѣ Господа Іисуса Христа, котораго придерживались армяне.

Составителемъ его былъ, вѣроятно, Іоаннъ Майрогомиръ (Johannes Mayrogomier или Yōhan Mayrogomeçi), армянскій писатель и выдающійся дѣятель VII-го вѣка [1]). Jordan предполагаетъ, что „Печать вѣры“ есть переработка сочиненія того же автора подъ заглавіемъ „Корень вѣры“, средневѣковая поддѣлка подъ которое на армянскомъ языкѣ была извѣстна Pitra, откуда онъ и взялъ напечатанные у него армянскіе фрагменты Иринея.

Все собраніе состоитъ изъ 118 отрывковъ, такъ что Иринеевскіе занимаютъ тамъ лишь весьма незначительную часть.

Стоятъ они разрозненно другъ отъ друга на стр. 68—69, 145—146, 165, 186—190, 190—192 рукописи.

Не всѣ они имѣютъ одинаковую цѣнность и интересъ.

На первомъ мѣстѣ среди ново-открытыхъ стоитъ у Jordan'а фрагментъ съ христологическимъ содержаніемъ (№ 5) [2]). Въ немъ говорится, что законъ, пророки и евангелисты возвѣстили всю исторію домостроительства нашего спасенія во Христѣ, какъ Онъ родился отъ Дѣвы, пострадалъ на крестѣ, воскресъ изъ мертвыхъ, вознесся на небо, прославленъ Отцемъ и есть Царь во вѣки; указали, что Онъ—совершен-

---

[1]) Онъ былъ ревностнымъ монофиситомъ въ ученіи объ единой природѣ Господа и сторонникомъ Юліана Галикарнасскаго въ теоріи послѣдняго о нетлѣнности тѣла Спасителя въ смыслѣ отсутствія у Него по природѣ потребности ѣсть, пить и возможности испытывать страданія. Католикосъ Комитасъ былъ на его сторонѣ. Но преемникъ Комитаса Теръ-Эзръ (632—641) подъ давленіемъ императора Ираклія склонился вмѣстѣ съ соборомъ епископовъ армянскихъ и сирійскихъ въ Каринѣ на сторону отцовъ Халкидонскаго собора (см. объ этомъ въ письмѣ патріарха Константинопольскаго Фотія къ католикосу Захаріи—напечатано въ Православномъ Палестинскомъ сборникѣ 1892 г. II, 1, стр. 179—210—армянскій текстъ и 227—261—русскій переводъ).—Іоаннъ подвергся преслѣдованію со стороны его. Но не подчинился рѣшенію собора, а сталъ устно защищать монофиситскую точку зрѣнія. При католикосѣ Нерсесѣ онъ былъ изгнанъ на Кавказъ. По смерти Нерсеса снова возвратился въ Арменію, продолжая распространять юліанскую точку зрѣнія (см. о немъ „армянскую исторію“ Стефана на нѣмецкомъ языкѣ—Leipzig 1907 S. 62 и далѣе; а также во многихъ мѣстахъ изданія Jordan'а, напр. S. 114, 118—119 и др.).

[2]) Армянскій текстъ S. 8—10; нѣмецкій переводъ S. 56—60 (=2 фрагменту.

ный Умъ, Слова Божіе, рожденное прежде свѣта. Онъ все во всемъ: создалъ вселенную и человѣка, былъ патріархомъ среди патріарховъ, пророкомъ среди пророковъ, царемъ между царями. Онъ царствовалъ и управлялъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Но и въ Новомъ Онъ—пастырь спасаемыхъ, Женихъ Церкви. И вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ—начальникъ херувимовъ, князь ангельскихъ силъ, Богъ отъ Бога, Царь во вѣки вѣковъ.

Какъ видно уже изъ сказаннаго, содержаніе этого фрагмента не ново. Тѣ же мысли и почти въ одинаковой формѣ представлены были уже раньше въ опубликованныхъ Mösinger'омъ [1]), Pitra [2]), Harvey'емъ [3]) Robert'омъ [4]) сирійскихъ фрагментахъ Иринея и арабскомъ (у Mai) [5]). Извѣстны они были и въ армянткой литературѣ: текстъ, нѣсколько, правда, разнящійся отъ ново-открытаго, имѣется уже въ опубликованномъ епископомъ Карапетомъ армянскомъ переводѣ сочиненій монофиситскаго патріарха Александріи Тимоѳея Элура [6]).

И на русскомъ языкѣ даже есть переводъ фрагмента, подобнаго настоящему [7]).

Въ виду этого чего-нибудь дополняющаго исторію Иринея и его твореній ново-открытый фрагментъ дать не можетъ. Заимствованъ онъ, вѣроятно, изъ армянскаго перевода произведеній Тимоѳея Элура. Къ какому сочиненію Иринея принадлежитъ, неизвѣстно. Подлинность его не возбуждаетъ однако сомнѣній.

Слѣдующій (у Jordan'a № 6) фрагментъ представляетъ изъ себя выдержку изъ 31 главы Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Въ подлинникѣ этого сочиненія говорится, что Христосъ „соединилъ людей съ Богомъ и установилъ миръ и согласіе между человѣкомъ и Богомъ; ибо не въ нашихъ

---

[1]) Monumenta syriaca. Wien 1878. T. II p. 9.

[2]) Spicilegium solesmense. T. I p. 3; T. II p. LIX; Martin—Pitra Analecta sacra T. IV p. 28, 29.

[3]) Въ изданіи твореній Иринея T. II p. 460 и др.

[4]) The Ante-Nicene christian Library 1859, v. IX, p. 183 и д. (англійскій переводъ).

[5]) Spicilegium Romanum T. III. Romae 1840 p. 704 и далѣе.

[6]) „Тимоѳея Элура патріарха Александріи опроверженіе установленнаго на Халкидонскомъ соборѣ ученія". Leipzig 1908 г.

[7]) Въ твореніяхъ св. Иринея, переведенныхъ прот. П. Преображенскимъ. Изд. 2 Петроградъ стр. 548 (№ L).

силахъ было инымъ образомъ сдѣлаться причастниками нетлѣнія, если бы Онъ не пришелъ къ намъ“ [1]).—Фрагментъ почти буквально передаетъ эти и слѣдующія мысли, но измѣняетъ въ монофиситскомъ духѣ начало. Въ немъ стоитъ: „Онъ (Христосъ) пришелъ и сдѣлалъ единой природу Бога и человѣка (=μία φύσις), ибо мы не въ состояніи“: и т. д. [2]).

Судя по этому, можно думать, что отрывокъ взятъ не прямо изъ Ἐπίδειξις'а армянскаго, а чрезъ посредство другого сочиненія, можетъ быть, подлиннаго „Корня вѣры“. Въ поддѣльномъ „Корнѣ вѣры“ онъ передается подобно „Печати“ [3]); но у Стефана Таронскаго это мѣсто цитируется ближе къ настоящему армянскому тексту полнаго сочиненія св. Иринея [4]).

Третій фрагментъ изъ „Печати вѣры“ въ изданіи Jordan'а № 7) [5]) болѣе интересенъ, чѣмъ оба предшествующіе. Онъ представляетъ изъ себя довольно стройное, по нашему мнѣнію, цѣлое. Рѣчь въ немъ идетъ объ единеніи Бога съ человѣчествомъ и плодахъ его. Мысли довольно тѣсно связаны между собою.

Въ началѣ констатируется фактъ тѣснаго единенія Христа съ человѣчествомъ, чрезъ кровь Его (7a) [6]). Оно совершилось, когда Богъ, по избытку любви Своей къ творенію, претерпѣлъ происхожденіе отъ Дѣвы (7b). Тогда возможнымъ стало спасеніе для людей. Ибо необходимо законно побѣдить противника (=діавола). А это могъ сдѣлать только человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ владѣвшій силой божественной. Если бы не человѣкъ побѣдилъ нашего противника, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно; а если бы не Богъ даровалъ побѣду, то мы не пріобрѣли бы ея прочно (7c). Такая двухсоставность природы Богочеловѣка была предсказана уже древними. Ибо о Немъ говорили: „Онъ человѣкъ былъ, и кто познаетъ Его?“ (Іерем. XVII, 9)

---

[1]) Ср. Армяно-нѣмецкое (1-ое) изданіе S. 18; русскій переводъ проф. Н. И. Сагарда стр. 34.

[2]) Армянскій текст. S. 10; нѣмецкій S. 121.

[3]) Ср. Martin-Pitra-Analecta sacra T. IV, фр. V; также у Jordan'а фр. 13 (нѣмецкій переводъ S. 164).

[4]) Сочиненіе „о нетлѣніи плоти“ (Спасителя); издано въ „Араратѣ“ 1902 г.; нѣмецкій переводъ фрагмента (№ 20) у Jordan'а S. 169.

[5]) S. 10—13 (армянскій текстъ) и. 123—124 (нѣмецкій переводъ).

[6]) Мы слѣдуемъ Jordan'овскому дѣленію фрагмента на части.

и: „Онъ пришелъ къ пророчицѣ, и она родила Сына“ (Iезек. VIII, 3) и: „Онъ назвалъ имя Ему: Чудный, Совѣтникъ, Богъ крѣпкій“ (Iезек. IX, 5) (7d). Единеніе Бога съ человѣкомъ имѣло своимъ результатомъ и то, что мы чрезъ общеніе съ Нимъ стали причастными нетлѣнію (7e).

Плоды этого общенія настолько велики и вмѣстѣ съ тѣмъ очевидны, что противники изложеннаго ученія, отрицающіе спасеніе плоти и говорящіе, что она не способна къ участію въ нетлѣніи, представляются суетными и совершенно пустыми людьми. Отрицая спасеніе плоти, они вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаютъ и искупленіе насъ кровію Христовою; а въ такомъ случаѣ и „чаша благодаренія не есть общеніе крови Его, и хлѣбъ, который мы преломляемъ, не есть общеніе тѣла Его“ (I Кор. X, 16). Тогда невозможно все наше спасеніе (7f).

5/6 изложеннаго фрагмента по содержанію сходно съ нѣкоторыми частями большихъ сочиненій св. Иринея: 7a==Contra Haereses V, 2, 2; 7c==C. H. III, 18, 7; 7d=IV, 33, II; 7e='Επίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος гл. 40; 7f=C. H. V, 2, 2. 7b однако взято неизвѣстно изъ какого сочиненія св. отца и доселѣ никогда не было обнародовано.

Jordan считаетъ весь фрагментъ cento изъ Contra Haereses и 'Επίδειξις'а, явившимся въ позднѣйшее время и обязаннымъ своимъ составленіемъ какому-либо армянскому писателю (S. 126). Однако въ рукописи онъ представленъ, какъ одно нераздѣльное цѣлое. Такое же впечатлѣніе получается и при чтеніи его. Достойно замѣчанія и то, что V, 2, 2 Contra Haereses здѣсь раздѣлено и представлено въ началѣ и концѣ фрагмента (7a и 7f) [1]. 7b неизвѣстно откуда появилось, хотя по содержанію тѣсно связано съ предшествующимъ и послѣдующимъ отдѣлами. Кромѣ того, какъ признаетъ и Jordan, не смотря на сходство франгмента по содержанію съ частями Contra Haereses и 'Επίδειξις'а въ армянскомъ переводѣ, замѣчается и значительная разница между ними [2].

Все это вмѣстѣ взятое, намъ кажется, подсказываетъ выводъ, нѣсколько отличный отъ того, къ какому пришелъ нѣмецкій ученый. Мы думаемъ, что гораздо естественнѣе

---

[1]) См. Migne. Patrologiae cursus completus. S. G. T. VII, col. 1124—1125; русскій переводъ твореній Иринея стр. 449.

[2]) Jordan S. 126.

сообразно со всѣми обстоятельствами считать приведенный отрывокъ одной неразрывной частью какого либо утерянаго творенія Иринея, можетъ быть τῆχ Διαλέξεων διαφόρων, о которыхъ упоминаетъ Евсевій въ своей Церковной исторіи [1]), т. е. другими словами, отнести его на счетъ греческихъ сочиненій самого св. отца.

Тотъ фактъ, что большая часть содержанія его сходна съ Contra Haereses и Ἐπίδειξις'омъ, не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ къ отверженію нашего предположенія. Стоитъ только сравнить настоящій текстъ Ἐπίδειξις'а, хотя бы по русскому переводу, съ Contra Haereses, чтобы убѣдиться, что св. отецъ не стѣснялся повторять мысли своего главнаго труда въ болѣе мелкихъ сочиненіяхъ. Иногда такія совпаденія доходятъ почти до буквальнаго заимствованія. Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что и въ данномъ случаѣ Ириней, можетъ быть, въ проповѣди противъ гностиковъ повторилъ почти буквально нѣкоторыя мѣста изъ своихъ большихъ твореній, прибавивши къ нимъ нѣчто новое (7b).

4 фрагментъ „Печати вѣры“ (8 по счету Jordan'a) [2]) очень кратокъ. Въ немъ говорится, что „Сынъ Божій пришелъ и воспринялъ нетлѣнное тѣло отъ чистой Дѣвы Маріи“. Неизвѣстно, изъ какого сочиненія онъ взятъ. Однако содержаніе его представляетъ значительный интересъ съ той стороны, что по нему можно судить, какъ пользовались армянскіе церковные писатели VII вѣка свято-отеческими твореніями и что занимало ихъ умы въ это время. Фрагментъ связанъ съ извѣстнымъ споромъ, какой вели Юліанъ Галикарнасскій и Северъ Антіохійскій о плоти Спасителя. Католикосъ армянскій Комитасъ, при которомъ явилась „Печать вѣры“, и составитель ея Іоаннъ Майрогомиръ держались строго юліановской точки зрѣнія. Они утверждали, что плоть Христа по существу не была причастна страданію, и Онъ не испытывалъ голода и жажды. Если же на крестѣ Онъ претерпѣлъ страданія, то это было допущено лишь по волѣ Его.

Такую непричастность плоти Спасителя страданію и от-

---

[1]) V, 26 (въ изданіи E. Schwartz'a Leipzig 1908 S. 214; русскій переводъ Петроградской Духовной Академіи 1858 года, стр. 286).

[2]) Армянскій текстъ S. 13; нѣмецкій переводъ S. 127.

сутствіе (мнимое) у него естественныхъ человѣческихъ потребностей юліанисты опредѣляли терминомъ „нетлѣніе“ (ἀφθαρσία). Въ доказательство своего мнѣнія они ссылались на св. отцовъ церкви и, въ частности, довольно часто на Иринея [1]).

Иреней признавалъ нетлѣніе плоти Христа, но лишь въ смыслѣ неспособности ея къ разложенію на части. Подверженность же ея страданію и существованіе естественныхъ человѣческихъ потребностей у Спасителя не только не отрицалъ, а энергично и вполнѣ опредѣленно защищалъ противъ ученія гностиковъ [2]). Такимъ образомъ, общимъ у него и монофиситовъ былъ одинъ лишь терминъ ἀφθαρσία, какимъ и пользовались юліанисты, не обращая вниманія на различіе по существу между ихъ взглядами и ученіемъ св. отца.

4-й фрагментъ имѣетъ сходство съ 14 (b), 18, 22, 22 и съ 28 Jordan'a [3]). Но въ послѣднемъ допущены уже значительныя искаженія первоначальнаго текста.

Въ 5-мъ фрагментѣ „Печати“ (9 у Jordan'a) [4]) доказывается мысль, что во Христѣ не могло быть никакого недостатка; наличность подобнаго противорѣчитъ понятію о совершенствѣ; потому что какъ можетъ въ однонъ и томъ же совмѣщаться совершенство и недостатокъ, знаніе и незнаніе, истина и заблужденіе, свѣтъ и тьма, сила и безсиліе? Они уничтожаютъ одно другое, какъ свѣтъ и тьма никогда не бываютъ въ одномъ мѣстѣ.

Неизвѣстно, изъ какого сочиненія взятъ этотъ отрывокъ. Но нѣтъ основаній отрицать его подлинность: мысли и способъ выраженія ихъ подобны Иринеевскимъ.

По содержанію своему онъ имѣетъ аналогіи только въ слѣдующемъ (6 въ „Печати“, 10 у Jordan'a) фрагментѣ. Можетъ быть, какъ и этотъ, настоящій отрывокъ взятъ изъ какой-либо христологической проповѣди св. отца, направленной противъ гностиковъ [5]).

6-ой изъ ново-открытыхъ фрагментовъ (по счету Jordan'a № 10) самый большой по объему [6]). Въ рукописи предъ

---

[1]) Jordan S. 128—129. [2]) Ср. Contra Haereses III, 22; V, 31, 2 и др.

[3]) См. у Jordan'a S. 176 (нѣмецкій переводъ).

[4]) S. 13—14 (армянскій текстъ); S. 131—132 (нѣмецкій переводъ).

[5]) Ср. Jordan S. 134.

[6]) S. 14—19 (армян. текстъ); S. 134—141 (нѣмецкій переводъ).

нимъ стоитъ замѣчаніе, что онъ взятъ „изъ словъ о Саторнилѣ“ (еретикѣ-гностикѣ). Однако въ отрывкѣ самомъ рѣчь идетъ, вообще, о гностикахъ, причемъ прямо называются: Маркіонъ, николайты, валентиніане, евіониты, маркіониты. Теченіе мыслей довольно логическое, хотя при настоящемъ состояніи текста связь не вездѣ можетъ быть точно установлена. Предметомъ рѣчи является главнымъ образомъ исторія домостроительства нашего спасенія вмѣстѣ съ обличеніемъ неправыхъ мнѣній еретиковъ.

Въ началѣ замѣчается, какъ Маркіонъ и николаиты раздѣляютъ Господа на двое и по своему объясняютъ Его личность, а Кердонъ (?) говоритъ, что возвѣщенный закономъ и пророками Богъ не есть Отецъ Іисуса Христа (S. 134—135).

Далѣе идетъ рѣчь объ основномъ источникѣ христіанскаго вѣдѣнія, св. Писаніи, по поводу отношенія къ нему еретиковъ. Нѣкоторые изъ нихъ искажали евангеліе Луки, выбрасывая изъ него учительныя рѣчи Христа и все, что касалось рожденія Господа. Урѣзаны были и посланія апостола Павла. Евіониты принимали лишь евангеліе Матѳея. Тѣ же, которые отдѣляли Іисуса отъ Христа и говорили, что Христосъ остался непричастнымъ къ страданію, а испыталъ ихъ Іисусъ лишь,—хвалились, что имѣютъ евангеліе Марка. Сторонники Валентина ссылались по большей части на евангеліе Іоанна и, кромѣ того, составили сами особую книгу писаній.

Въ отличіе отъ еретиковъ, св. Ириней высказываетъ правое ученіе по этому вопросу. Онъ утверждаетъ, что только въ Церкви св. Писаніе сохраняется во всей полнотѣ и чистотѣ. Православные епископы передаютъ его безъ всякихъ дополненій или убавленій. Въ частности Евангелій въ Церкви только четыре. И должно быть ихъ не больше и не меньше.

Далѣе излагается христіанское ученіе о Богѣ въ Его существѣ. Онъ создалъ міръ. Онъ всемогущъ. Никто не можетъ спросить Его, почему Онъ такъ, а не иначе что-либо дѣлаетъ. Онъ тотъ, который побѣдилъ побѣдителя и освободилъ побѣжденнаго человѣка.—Отъ Бога Отца отличаетъ св. Ириней Слово Божіе, Сына Божія и Духа. Сынъ Божій чрезъ Духа является. Духъ владѣетъ знаніемъ и совершенствомъ. И въ Сынѣ нѣтъ никакого недостатка. Онъ пришелъ отъ Отца въ царственной силѣ и могуществѣ. Онъ никого не страшится, ибо выше и сильнѣе всего существующаго.

За богословіемъ слѣдуетъ краткая антропологія.—Человѣкъ вначалѣ былъ свободнымъ, какъ свободенъ Создавшій его по подобію Своему. Состоитъ онъ изъ духа и тѣла. Плоть его способна и къ тлѣнію, и къ нетлѣнію. Духъ сильнѣе ея, какъ говоритъ писаніе: „Духъ бодръ, плоть же немощна“ (Мѳ. XXVI, 41). Поэтому онъ долженъ главенствовать надъ нею, управлять безсильнымъ и одухотворять тѣлесное. Немощь плоти должна поглощаться силою Духа.—Но случилось иначе. Человѣкомъ по хищенію овладѣлъ сатана, устрашилъ сердце людей и подчинилъ ихъ своей волѣ.

Однако, такое положеніе ненормально. Необходимо было возстановить первобытный порядокъ. Это и сдѣлалъ воплотившійся Сынъ Божій (слѣдуетъ христологическое ученіе). Слово Божіе содѣлалось человѣкомъ и побѣдило діавола, связало Своею силою крѣпкаго и уничтожило чрезъ это власть его надъ человѣкомъ.

Плоды искупительнаго подвига Спасителя весьма велики. Побѣдивъ діавола, Онъ тѣмъ самымъ уничтожилъ страхъ человѣка передъ нимъ. Теперь послѣдній могъ уже не бояться своего врага и, получивши силу отъ Бога, имѣть мужество свободно содѣловать свое спасеніе.—Ему даровано было и истинное вѣдѣніе, какого раньше онъ лишился. Плоть его, прежде чрезъ грѣхъ подпавшая владычеству закона смерти, теперь вышла изъ-подъ власти этого закона и снова получила жизнь.—Во взаимоотношеніяхъ между духомъ и тѣломъ установилась первобытная гармонія. Духъ, какъ сильный и крѣпкій, господствуетъ надъ слабою плотью и управляетъ ею.

Нѣкоторыя мысли, содержащіяся въ переданномъ фрагментѣ, имѣютъ довольно близкія параллели себѣ въ большомъ трудѣ Иринея, особенно тѣ, которыя касаются отношенія гностиковъ къ св. Писанію и гдѣ излагается правильный взглядъ на этотъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія [1]). Содержаніе отрывка несомнѣнно антигностическое. — Однако нѣтъ основаній относить его цѣликомъ на счетъ Contra Haereses. Въ немъ есть мысли, которымъ трудно подыскать аналогіи въ этомъ трудѣ [2]).

Ходъ рѣчи здѣсь, какъ мы уже отмѣчали, довольно логическій. Весь фрагментъ производитъ впечатлѣніе цѣло-

---

[1]) Ср. C. H. I, XVII; III, XI и другія. [2]) Ср. Jordan S. 149 и др.

стности. Въ виду этого вмѣстѣ съ Jordan'омъ мы считаемъ возможнымъ признать и его частью какого-либо греческаго слова Иринея [1]). Передъ нимъ въ армянской рукописи стоитъ замѣчаніе, что онъ взятъ изъ слова о Саторнилѣ.— Что онъ часть проповѣди, вполнѣ допустимо. Намъ кажется даже, что въ немъ можно найти и нравственное приложеніе, обычное для поученій, именно тамъ, гдѣ авторъ говоритъ о плодахъ искупительнаго подвига Спасителя. Здѣсь слышится желаніе внушить слушателямъ мысль, что они могутъ и должны теперь осуществить тотъ нормальный порядокъ, съ цѣлью возстановленія котораго пришелъ на землю Спаситель. Они должны имѣть мужество въ борьбѣ съ грѣхомъ и діаволомъ и стремиться къ тому, чтобы духъ ихъ господствовалъ надъ плотью.—Подтвержденіе этому можно видѣть и въ томъ обстоятельствѣ, что во всемъ фрагментѣ кратко, но въ сущности полно излагается исторія домостроительства нашего спасенія.

Что касается Саторнила, то объ этомъ еретикѣ извѣстно очень мало, такъ что нельзя опредѣленно сказать, что отрывокъ относится къ нему; къ тому же и содержаніе его направлено, повидимоиу, вообще противъ гностиковъ. Однако, нѣтъ основаній и отрицать принадлежность фрагмента къ слову св. Иринея именно противъ этого еретика. Мы вмѣстѣ съ Jordan'омъ [2]) считаемъ такое предположеніе возможнымъ, хотя, конечно, точнаго рѣшенія здѣсь не можетъ быть вынесено.

Слѣдующій (7-ой въ „Печати", 11 у Jordan'а) фрагментъ по типу своему подходитъ къ только что изложенному.

Предъ нимъ, какъ и тамъ, стоитъ замѣтка, что онъ взятъ изъ слова, направленнаго противъ Колорваса и единомышленниковъ его, которые говорятъ, что Христосъ по несовершенству Своему и подъ вліяніемъ страданій скорбѣлъ и ужасался. Темой же рѣчи въ немъ является вопросъ о соединеніи въ личности Спасителя двухъ естествъ.

Вначалѣ опровергается мысль еретиковъ о страхѣ Христа. Предъ кѣмъ могъ страшиться Тотъ, Кто былъ крѣпкимъ и Творцомъ всего? Подобное предложеніе нелѣпо и противорѣчитъ ученію апостоловъ, которые изъ Писаній доказали Божество Спасителя. Но такъ какъ это мнѣніе еретиковъ

[1]) Ibidem. [2]) ibidem.

стоитъ въ связи съ представленіемъ ихъ, вообще, о личности Господа, то Ириней считаетъ нужнымъ коснуться послѣдняго вопроса подробнѣе.

Нѣкоторые изъ гностиковъ утверждали, что Іисусъ есть сосудъ Христа, а Христосъ свыше сошелъ на Іисуса въ видѣ голубя или, что Іисусъ есть Сынъ, а Христосъ—Отецъ Его, а Христовъ Отецъ—Богъ. Другіе говорили, что Господь мнимо пострадалъ, такъ какъ по природѣ Онъ не способенъ къ страданію. Іисусъ—утверждали они—пострадалъ, а Христосъ остался чуждымъ страданія.

Противъ такихъ-то хульниковъ, желающихъ погубить вѣрующихъ Церкви и возстаетъ св. отецъ. Чтобы опровергнуть ихъ взгляды, онъ довольно подробно анализируетъ нѣкоторыя мѣста изъ Евангелій Матѳея и Іоанна и ссылается на ученіе апостола Павла.

Особенное вниманіе его привлекаютъ слова: „это есть книга родства Іисуса Христа Сына Давидова, Сына Авраамова“ (Мѳ. 1, 1); затѣмъ: „Дѣва зачала и родила Сына и назвала имя Ему: съ нами Богъ“ (Мѳ. 1, 23); „Іисусъ Христово рождество было такъ“ (Мѳ. 1, 18); „Слово плоть бысть“ (Іоан. 1, 14); „Кто вѣруетъ, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога родился“ (I Іоан. V, 1). Анализъ ихъ даетъ ему право утверждать, что Матѳей и Іоаннъ говорятъ о двухъ естествахъ во Христѣ, нераздѣльно соединенныхъ какъ во все время земной жизни Его, такъ и при страданіяхъ на крестѣ. Павелъ также не зналъ, по нему, иного, кромѣ Господа распятаго и страдавшаго, умершаго и воскресшаго.

Въ результатѣ Ириней вполнѣ увѣренно и опредѣленно высказываетъ вопреки еретикамъ, что согласно свидѣтельству всѣхъ апостоловъ, Христосъ есть Сынъ Божій, Слово, содѣлавшееся человѣкомъ объ блаженной Дѣвы. Въ Немъ не два лица, какъ говорятъ гностики, а одно. Изъ Божественнаго Писанія мы научены, что одинъ и тотъ же есть Іисусъ Христосъ.—Или, какъ говоритъ св. отецъ въ срединѣ фрагмента: „Одинъ есть рожденный и пострадавшій Іисусъ Христосъ и одинъ и тотъ же единородный Сынъ Божій, котораго Богъ по безмѣрному человѣколюбію Своему послалъ въ міръ“. Во Христѣ нераздѣльно объединены человѣческая и Божеская природы. Онъ былъ въ одно и то же время и человѣкомъ, и Богомъ.

Нѣкоторыя мысли, содержащіяся въ данномъ фрагментѣ,

имѣютъ аналогіи себѣ въ Contra Haereses. Но есть и такія, которымъ трудно подыскать параллели [1]). Во всякомъ случаѣ и этотъ отрывокъ нельзя всецѣло отнести на счетъ большого труда Иринея. Ходъ мыслей въ немъ довольно правильный; всѣ онѣ объединены одной темой. Въ виду этого, гораздо естественнѣе считать и данный фрагментъ частью неизвѣстнаго греческаго сочиненія св. отца [2]). Можетъ быть, такимъ было то слово противъ Колорваса и его единомышленниковъ, какое указывается въ качествѣ источника въ предисловіи къ отрывку. Въ подобномъ предположеніи нѣтъ ничего невѣроятнаго. Подтвержденіемъ же ему можетъ служить замѣтка, стоящая предъ 31 фрагментомъ [3]), почти совершенно сходная съ той, какая приведена въ армянской рукописи, содержащей „Печать вѣры". Между тѣмъ тотъ фрагментъ стоитъ въ совершенно другомъ манускриптѣ, хотя содержаніе его почти буквально совпадаетъ съ началомъ настоящаго отрывка.

Такимъ образомъ, большая часть фрагментовъ изъ „Печати вѣры" (за исключеніемъ, вѣроятно, перваго и второго= 5 и 6 у Jordan'a) можетъ быть отнесена на счетъ тѣхъ Διαλέξεων διαφόρων Иринея, о которыхъ говоритъ Евсевій въ своей Церковной исторіи [4]). Чего-нибудь новаго по содержанію они не внесли въ ученіе св. отца. Мысли, развиваемыя въ нихъ, обычныя Иринеевскія.

Интересны они главнымъ образомъ для характеристики отношеній монофиситовъ-армянъ къ твореніямъ Иринея.— Если же вѣрно, что послѣдніе два отрывка заимствованы изъ словъ его противъ Саторнила и Колорваса, то въ нихъ мы имѣемъ новыя, хотя, правда, и не особенно подробныя, свѣдѣнія объ этихъ еретикахъ-гностикахъ.—Интересны отрывки и для характеристики проповѣднической дѣятельности св. отца, тѣмъ болѣе, что раньше извѣстно было слишкомъ мало данныхъ для сужденій о ней.

Фрагменты, вѣроятно, подлинны. По крайней мѣрѣ основаній отвергать принадлежность ихъ Иринею и утверждать подложность нѣтъ никакихъ. Нѣкоторымъ исключеніемъ

---

[1]) Подробнѣе см. объ этомъ у Jordan'a S. 154—159.

[2]) Jordan высказываетъ такое предположеніе болѣе рѣшительно, чѣмъ въ отношеніи къ VI (=X) фрагменту изъ „Печати" (s. 159).

[3]) У Jordan'a S. 210—211.

[4]) V, 26 (у Schwartz'a s. 214; рус. пер. стр. 286).

является лишь 2-ой (=6 у Jordan'a), въ текстъ котораго, заимствованный изъ 'Επίδειξις'α (такимъ образомъ тоже подлинный, вообще) внесена монофиситами поправка объ единой природѣ Богочеловѣка (см. выше).

Остальные фрагменты, какъ вновь переведенные теперь съ армянскаго языка, такъ и извѣстные уже европейскому ученому міру раньше (по изданіямъ Pitta, Harvey'я и др.) не представляютъ такого интереса, какъ новооткрытые.

По объему своему они значительно короче тѣхъ, въ особенности если сравнивать ихъ съ 6 и 7 (=10 и 11) отрывками изъ „Печати". Нѣкоторые занимаютъ всего лишь 2—4 строки (ср. 16, 18, 19, 22, 24, 25; также 12—15, 21).

Не богаты они и содержаніемъ. За исключеніемъ 1 и 4, взятыхъ цѣликомъ изъ Contra Haereses и занимающихся спеціальными вопросами, да еще 29—неподлиннаго (бесѣда о сыновьяхъ Зеведеевыхъ) во всѣхъ нихъ развиваются лишь двѣ темы, собственно: а) о нераздѣльномъ соединеніи во Христѣ естествъ—Божескаго и человѣческаго (2, 3, 12, 13, 14, 16, 20, 25, 26, 28, 31, 32) и в) нетлѣніи плоти Спасителя (12, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 27). Обѣ мысли эти соединяются иногда въ одномъ и томъ же фрагментѣ (ср. 12, 13, 20, 25), по большей же части передаются отдѣльно (14, 18; 19, 21, 22, 23, 24).

Выражаются онѣ въ большинствѣ отрывковъ въ простой формѣ утвержденія безъ подробнаго раскрытія. Такъ въ первомъ отношеніи говорится только, что Христосъ совершилъ объединеніе Бога и человѣка (20 фр.) или что Онъ пришелъ и воспринялъ плоть единую и нераздѣльную и потому не раздѣльный и не отличный по вліянію и дѣйствію, но одинъ и тотъ же. (28 фр.).—Въ нѣкоторыхъ фрагментахъ эта мысль измѣняется въ чисто монофиситскомъ смыслѣ: Господь пришелъ и содѣлалъ единой (=μία φύσις) природу Бога и человѣка (13, 25—ср. начало 6 фр. выше) [1]. Такимъ образомъ подлинный текстъ 'Επίδειξις'а, откуда взято это выраженіе (гл. 31) [2], искажается.—Въ иныхъ отрывкахъ сильнѣе подчеркивается оттѣнокъ нераздѣльности соединенія (12, 16, 26, 28), при чемъ противникамъ истиннаго ученія высказывается

[1]) См. также еще 15 фр., въ которомъ говорится, что Единородное Слово всегда соединено и смѣшано съ человѣчествомъ чрезъ твореніе свое (Jordan S. 165).

[2]) Армяно-нѣмец. изд. (1907 г.) S. 18; р. п. проф. Н. И. Сагарда стр. 34.

угроза, что они подвергнутся суду и наказанію Ровоама (12, 31, 16).

Въ 4-хъ или 5 только (2, 3, 30, 32 и 26) полемика противъ такихъ лицъ и изложеніе праваго ученія становится нѣсколько шире. Говорится, что мысль еретиковъ о безстрастномъ даже на крестѣ Спасителѣ ведетъ за собой раздѣленіе Его личности на двое (фр. 32). Между тѣмъ апостолы (32 фр.) и, вообще, св. Писаніе (2, 3, 30) знаютъ только единаго Господа рожденнаго и страдавшаго, но въ то же время воскресшаго и прославленнаго, Царя твари.—Въ Немъ есть и человѣческія свойства. Онъ родился отъ Дѣвы, алкалъ, жаждалъ, былъ осязаемъ, спалъ, скорбѣлъ и т. п. (3 фр., 2, 30; ср. также 32). Но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ и Богъ истинный, Господь Давида, Пастырь спасаемыхъ, Женихъ Церкви, Слово Божіе, Царь во вѣки вѣковъ (2, 3, 30, 32). Всѣ эти свойства Его были нераздѣльно объединены въ одномъ лицѣ, ибо Слово содѣлалось плотію и Сынъ Божій Сыномъ человѣческимъ (32, 2, 3; ср. еще 17).

Въ 31 фрагментѣ, подобно 11 (Jordan'a=7 „Печати“) опровергается утвержденіе еретиковъ, что Христосъ по слабости плоти страшился и молился.

Что касается второй мысли (о нетлѣніи тѣла Спасителя), то и она иногда высказывается въ простой утвердительной формѣ: „Пришелъ Сынъ Божій и воспринялъ нетлѣнное тѣло отъ непорочной (или чистой) Дѣвы Маріи“ (14, 18, 22, 24). Иногда же приводится доказательство ея отрицательнаго характера. Отверженіе нетлѣнія ведетъ къ отрицанію спасенія людей: презираютъ Сына Божія, отрицаютъ спасеніе плоти и унижаютъ возрожденіе тѣ, которые говорятъ, что Онъ (Христосъ) способенъ къ причастію тлѣнію“ или: „не способенъ къ причастію нетлѣнія“ (Ср. 12, 19, 21, 23, 27). Въ одномъ еще только отрывкѣ (27) эта мысль развивается нѣсколько далѣе. Говорится, что отрицаніе нетлѣнія плоти Спасителя ведетъ къ отрицанію силы за таинствомъ причащенія [1]).

Въ связи съ приведенными главными (отдѣльно ни разу) высказывается еще мимоходомъ третья мысль—о спасеніи людей во Христѣ (12, 14, 19, 21, 23, 27—вмѣстѣ съ выраженіемъ о нетлѣніи плоти Спасителя; 13, 20 25—въ связи

[1]) Послѣднія мысли высказаны также въ Contra Haereses V, 2. 2 (у Migne'я s. g. T. VII col. 1124—1125, р. п. твореній Ирин. стр. 449).

съ ученіемъ о нераздѣльномъ образѣ соединенія въ Немъ двухъ естествъ). Впрочемъ, только дважды выражена она въ прямой положительной формѣ: „невидимый (прежде) для насъ сталъ видимымъ, чтобы мы по всѣмъ частямъ приняли участіе въ нетлѣніи". (13 фр.; ср. 20).—Въ большинствѣ же случаевъ или косвеннымъ путемъ можетъ быть выведена (когда стоитъ въ связи съ ученіемъ о нетлѣніи плоти Спасителя—примѣры см. выше), или же приводится въ отрицательномъ видѣ. Послѣднее имѣетъ мѣсто, когда она стоитъ вмѣстѣ съ ученіемъ объ образѣ соединенія естествъ. Напр.: „Онъ пришелъ и соединилъ Бога и человѣка, ибо мы не въ состояніи были какимъ-либо инымъ путемъ сдѣлаться причастными нетлѣнію, если бы Онъ не пришелъ къ намъ" (20; ср. 13, 25).

Въ чемъ заключается самое спасеніе, по фрагментамъ трудно съ точностью опредѣлить. Называется оно то возрожденіемъ (фр. 12, 19), то спасеніемъ плоти (ibid.). Говорится, что чрезъ нетлѣніе тѣла Спасителя и мы получили причастіе къ нетлѣнію (фр. 13, 20). Средствомъ къ субъективному усвоенію его указывается таинство причащенія плоти и крови Спасителя (фр. 27).

Нѣкоторые изъ разсмотрѣнныхъ фрагментовъ, по крайней мѣрѣ, въ первичномъ ихъ видѣ, несомнѣнно взяты были изъ сохранившихся доселѣ трудовъ Иринея. Таковы напр. 13, 20, 25 и др., заимствованные изъ 31 главы Ἐπιδείξεως [1]) (Сравни ихъ съ 6 фрагментомъ Jordan'a), или 12, 19, 21, 23, 27,—повторяющіе—иногда даже буквально—то, что сказано въ V, 2, 2 Contra Haereses (ср. Migne ser. Gr. T. VII col. 1124—1125; русскій переводъ твореній Иринея стр. 449). Содержаніе другихъ трудно съ опредѣленностью отнести на счетъ первыхъ. Но мысли, манера рѣчи и форма выраженія подобны обычнымъ Иринеевскимъ. За подлинность ихъ (опять таки въ первичномъ, неискаженномъ видѣ) говоритъ и фактъ повторяемости ихъ содержанія. Не можетъ быть, чтобы нѣсколько поколѣній занимались подлогомъ.

Но съ другой стороны несомнѣнно, что въ настоящемъ ихъ видѣ нѣкоторые отрывки значительно искажены. Таковы 13, 25, гдѣ мысль 31 главы Ἐπιδείξεως [2]) о соединеніи во

[1]) Ср. армяно-нѣмецкое изданіе (1907) S. 18; русскій переводъ Н. И. Сагарда, стр. 34.

[2]) ibidem.

Христѣ двухъ естествъ передана въ чисто монофиситскомъ духѣ: Христосъ „пришелъ и содѣлалъ единой природу Бога и человѣка“ (= μία φύσις) [1]). Или 28 фрагментъ, гдѣ вставлены, вѣроятно, въ болѣе позднее время два слова, имѣющія смыслъ противоположный опредѣленію Халкидонскаго собора о неслитномъ соединеніи во Христѣ двухъ естествъ (по-нѣмецки „unscheidbar, untrennbar“ = греч. ἀδιάστατος, ἀχώριστος—въ отношеніи къ тѣлу Господа, воспринятому имъ) [2]); хотя можетъ быть, этотъ отрывокъ цѣликомъ слѣдуетъ признать подложнымъ, не-Иринеевскимъ [3]).

Особенно же усердно рука какого-то монофисита прошлась по 30 и 32 фрагментамъ, впервые опубликованнымъ (на армянскомъ языкѣ) въ журналѣ „Араратъ“ за 1893 г. и взятымъ изъ письма настоятеля монастыря Haghbat Григорія Тутеорди [4]).

Чего-нибудь существенно-новаго, дополняющаго наши свѣдѣнія объ ученіи св. Иринея, и эти всѣ фрагменты не представляютъ. Значеніе ихъ почти исключительно ограничивается тѣмъ, что наряду съ отрывками изъ „Печаты вѣры“ по нимъ можно составить представленіе о положеніи твореній св. отца и отношеній къ нимъ древнихъ армянскихъ церковныхъ писателей. Фрагменты изъ „Печати“ характеристичны для VII вѣка. Они даютъ возможность разсматривать большой періодъ, начиная съ V и кончая XII, а, можетъ быть, и дальше немного [5]).

Оказывается, что не только въ VII вѣкѣ, но и вообще во все это время армянскіе богословы пользовались Иринеемъ преимущественно для подтвержденія монофиситскаго ученія ихъ объ единой природѣ Христа Бога и юліанскаго пред-

---

[1]) Ср. 6 фрагментъ Jordan'a (= 2 изъ „Печати вѣры“).

[2]) Jordan' S. 174—177. [3]) ibidem.

[4]) Сравни ихъ съ 3 и 11 (= 7 изъ „Печати вѣры“) фрагм. Jordan'a. Послѣдніе 3 фрагмента изъ собранія Jordan'a (30—32) получены имъ уже во время печатанія труда его. Поэтому мало изслѣдованы у него (ср. S. 208).

[5]) Сочиненія (разумѣемъ армянскій текстъ) и письма, изъ которыхъ взяты эти фрагменты, относятся: 1 фрг. можетъ быть, къ 5 или 6 вѣкамъ (Jordan S. 46—47); 2—4, вѣроятно, къ 6. (Jordan S. 81); 12—17, вообще, къ среднимъ вѣкамъ (ibid. S. 161, 163, 118—119); 18—19, къ концу 7 столѣтія (ibid. S. 167); 20—24—къ 8 в. (S. 168, 170); 25—26, вѣроятно, къ первой половинѣ 10-го в. (S. 172—173); 27—къ концу этого столѣтія (S. 175); 28, 30—32, къ концу 12 вѣка (S. 176, 208).

ставленія о плоти Спасителя, какъ неподверженной страданіямъ и не испытавшей голода, жажды и т. п.

Подлинное ученіе св. отца совершенно не подтверждало такихъ воззрѣній. Однако, это не смущало адэптовъ монофиситства. Впрочемъ, нѣкоторые изъ нихъ замѣчали недостаточность ссылокъ на сохранившійся текстъ твореній Иринея. Но выходили изъ затрудненія довольно просто: искажали подлинникъ сообразно своимъ цѣлямъ. Этимъ и объясняется нѣкоторая разница въ формѣ выраженія настоящихъ фрагментовъ, во многихъ случаяхъ одинаковыхъ по содержанію.

Къ изданію Jordan'a [1]) прибавленъ еще очень большой отрывокъ (почти 12 страницъ) изъ гомиліи о сыновьяхъ Зеведеевыхъ. Онъ извѣстенъ былъ и раньше по изданіямъ Pitra и Harvey'я. Но въ отличіе отъ этихъ ученыхъ Jordan даетъ его въ значительно распространенной редакціи; фрагментъ у него въ 4 раза больше Гарвеевскаго. Подъ руками у Jordan'a была новая неизвѣстная, кажется, Pitra и Harvey'ю рукопись Вѣнской библіотеки мехитаристовъ.

Отрывокъ этотъ несомнѣнно Иринею не принадлежитъ: манера рѣчи и обороты не Иринеевскіе. Кромѣ того въ немъ говорится объ аріанахъ уже, каковыхъ еретиковъ во II вѣкѣ еще не было [2]).

Нѣсколько словъ о самомъ изданіи и работѣ проф. Jordan'a. Авторъ-знатокъ патрологической литературы. Ему принадлежитъ извѣстный трудъ въ этой области: Geschichte der altchristlichen Litteratur 1911 г. Писалъ онъ и спеціально о

---

[1]) Мы не упомянули еще 1 и 4 фрагментовъ. Оба они представляютъ изъ себя выдержки, по большей части буквальныя, изъ Contra Haereses (I = II, XIII, 1—3; 4-ый = I, X, 1—2 С. Н.). Первый взятъ изъ сочиненія Евагрія Понтика; второй изъ твореній александрійскаго монофиситскаго патріарха Тимоѳея Элура. Самостоятельнаго значенія оба они не имѣютъ. Но являясь буквальнымъ, почти рабскимъ переводомъ съ несуществующаго теперь греческаго текста, могутъ быть полезными при выясненіи точнаго смысла соотвѣтствующихъ мѣстъ большого труда Иринея.

[2]) Harvey и Martin (у Питры) не отмѣчаютъ этого. Jordan указалъ также еще одну ошибку Harvey'я: этотъ ученый передаетъ надписаніе даннаго фрагмента такъ: „изъ второй серіи гомилій св. Иринея". Между тѣмъ въ подлинной армянской рукописи такой замѣтки нѣтъ. Очевидно, Harvey имѣлъ въ виду, собственно, надписаніе фрагмента у Pitra (въ Spicilegium solesmense 1, 505), гдѣ стоитъ „Homiliarum 2". Но это значитъ только то, что отрывокъ взятъ изъ второй части кодекса Вѣнской библіотеки, содержащаго пропов̀ѣди св. отцовъ (вообще, а не только Иринея); ср. Jordan S. 192.

твореніяхъ св. Иринея [1]). Отъ него вправѣ было ожидать добросовѣстнаго и умѣлаго исполненія взятой задачи. И онъ, дѣйствительно, далъ все, что можно и нужно было дать.

Армянскій текстъ представленъ по лучшимъ сохранившимся доселѣ рукописямъ. Въ примѣчаніяхъ приведены параллели и разночтенія. Къ дѣлу привлечены манускрипты, хранящіеся въ библіотекахъ: Вѣнской мехитаристовъ, Венеціанской (св. Лазаря), Парижской (національной), Эчміадзинской, Іерусалимской (армянскаго патріархата) и Берлинской.

Печатаніе шло подъ руководствомъ самого профессора и извѣстныхъ знатоковъ армянскаго языка и литературы W. Lüdtke (въ Килѣ) и N. Akinian'a (въ Вѣнѣ).

Переводъ фрагментовъ на нѣмецкій языкъ сдѣланъ упомянутымъ Lüdtke (большинство фрагментовъ) и Катарет'омъ Mekerttschian'омъ (7—11 фр.); а затѣмъ провѣренъ опять самимъ Jordan'омъ.

Въ изслѣдованіяхъ своихъ авторъ устанавливаетъ наиболѣе правильное чтеніе. Для этого сравниваетъ фрагменты другъ съ другомъ. Приводитъ и разсматриваетъ рукописи соотвѣтствующаго или подходящаго содержанія на другихъ языкахъ: греческомъ, латинскомъ, сирійскомъ, эѳіопскомъ, арабскомъ, коптскомъ и даже славянскомъ.

Въ цѣляхъ лучшаго пониманія отрывковъ возстанавливается имъ историческая перспектива того времени, когда появились сочиненія, содержащія фрагменты. Онъ дѣлаетъ экскурсы въ исторію армянъ, говоритъ о партіяхъ церковныхъ, существовавшихъ среди нихъ, объ отношеніи ихъ къ грекамъ и т. п.—Сравниваетъ текстъ отрывковъ съ содержаніемъ Contra Haereses, Ἐπίδειξις'а и ранѣе извѣстныхъ фрагментовъ св. Иринея.

Особенное вниманіе имъ обращено на стоящіе у него подъ № 1 и 2 отрывки. Въ результатѣ работы надъ первымъ онъ приходитъ къ выводу, насколько намъ извѣстно впервые высказанному въ литературѣ, что II, XIII, 1—3 Contra Haereses представляетъ изъ себя буквальную выдержку изъ неизвѣстнаго философскаго сочиненія, вѣроятно, стоическаго направленія [2]). Относительно второго ему удалось установить первоначальныя редакціи его, извѣстнаго въ настоящее время

[1]) Ср. его статью въ Theol. Studien 1908: „Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerks des Irenäus" (s. 133—192).

[2]) S. 50—55.

въ нѣсколькихъ рукописяхъ на сирійскомъ, арабскомъ, эѳіопскомъ и армянскомъ языкахъ. Таковыми по его мнѣнію являются, по всей вѣроятности, сочиненія Тимоѳея Элура (греческ.), Севера Антіохійскаго (греческ.) и, можетъ быть, Ibn Ragâ (Коптск.) [1]). Кромѣ того, какъ намъ кажется, онъ окончательно рѣшилъ вопросъ о принадлежности сирійскаго фрагмента № 3 съ надписью „Мелитона епископа о вѣрѣ", сходнаго по содержанію съ настоящимъ, признавши его послѣ тщательнаго изслѣдованія за несомнѣнно Иринеевскій [2]).

Въ концѣ изданія приложены особыя главы: а) объ армянскихъ фрагментахъ Иринея въ непрямомъ преданіи (Церковная исторія Евсевія и творенія: Кирилла Іерусалимскаго и Андрея Кесарійскаго); в) объ армянскомъ переводѣ Contra Haereses и Ἐπίδειξις'а и ихъ древности и с) о формѣ имени Иринея въ армянскомъ текстѣ. Приложены также и указатели: а) мѣстъ Св. Писанія, в) рукописей и с) лицъ и предметовъ, о которыхъ упоминается въ книгѣ.

Изъ приложеній наиболѣе интересны разсужденія Jordan'а о переводѣ Contra Haereses и Ἐπίδειξις'а на армянскій языкъ. Нѣмецкій ученый думаетъ, что онъ сдѣланъ прямо съ греческаго безъ посредства сирійскаго.— Что же касается времени его, то оно по нему должно быть отнесено къ началу VII вѣка, такъ какъ Ἐπίδειξις цитуется, по всѣмъ вѣроятіямъ, съ армянскаго текста уже въ „Печати вѣры", появившейся около 616 года [3]).

Высказывается имъ также предположеніе, что на армянскій языкъ переведены были всѣ 5 книгъ Contra Haereses (а не только три послѣднихъ, существующія теперь). Однако мысль эта, какъ намъ кажется, представляетъ собой больше desiderata почтеннаго профессора, чѣмъ необходимый выводъ изъ его посылокъ (ср. S. 205).

Сергѣй Ѳедченковъ.

---

[1]) S. 65—83. [2]) S. 83—99.

[3]) До сего времени считался обычнымъ взглядъ, что переводъ этотъ сдѣланъ былъ въ періодъ между 650 и 750 годами (Ср. Предисловіе къ армяно-нѣмецкому изданію Ἐπίδειξις'а S. IV—V; проф. Н. И. Сагарда „Новооткрытое произведеніе св. Иринея Ліонскаго" стр. 8); хотя Conybeare (American Journal of Theol. 1911 T. XV p. 631—634) и Wieten (Irenäus'Geschrift „Ten Bewejze der apostolische Prediking. Utrecht" 1909 S. 6) относили его уже къ половинѣ V столѣтія.

Новыя книги.

И. И. Адамовъ. Св. Амвросій Медіоланскій. Сергіевъ-Посадъ, 1915. Стр. 1—684+I—XXV. Цѣна 3 р. 50 к.

Св. Амвросій Медіоланскій принадлежитъ къ числу тѣхъ выдающихся личностей, дѣятельность которыхъ оставляетъ за собою весьма замѣтный слѣдъ въ исторіи церкви. Нельзя отрицать того, что сами обстоятельства ставили предъ миланскимъ святителемъ необходимость дѣйствовать энергично, что ему нѣсколько помогло въ его церковной дѣятельности постоянное и непосредственное общеніе съ западными и восточнымъ правителемъ римской имперіи, однако главное значеніе въ этомъ случаѣ имѣла выдающаяся личность св. Амвросія. Это былъ въ высшей степени цѣльный и могучій характеръ; не сразу, а только всесторонне обдумавъ, принимался св. Амвросій за то или другое дѣло; но разъ ужъ онъ брался за него, онъ доводилъ его до конца. Послѣ размышленій и неоднократныхъ попытокъ уклониться отъ предлагаемаго ему, тогда еще некрещенному, епископскаго сана, согласился правитель Эмиліи и Лигуріи—Амвросій занять миланскую каѳедру; но когда онъ сталъ православнымъ епископомъ, онъ весь отдался своему новому служенію. Желая быть истиннымъ послѣдователемъ Христа, онъ раздаетъ свое имущество и деньги бѣднымъ, становится строгимъ аскетомъ и въ собственномъ смыслѣ неусыпнымъ молитвенникомъ. Ревнуя о православіи, онъ вступаетъ въ рѣшительную борьбу съ сильнымъ особенно въ Медіоланѣ аріанствомъ и другими ересями и успѣшно отражаетъ нападенія на христіанство язычниковъ, напрягшихъ послѣднія

силы въ клонившемся къ концу ратоборствѣ ихъ съ христіанствомъ. Столь же энергично работалъ св. Амвросій надъ христіанизаціей своей паствы и проведеніемъ въ ея жизнь евангельскихъ началъ.—Аріанство, перенесенное на Западъ съ Востока, ушедшаго въ богословской наукѣ далеко впередъ, пробудило богословскую мысль и на Западѣ; явилось стремленіе усвоить плоды богословской науки Востока. Св. Амвросій былъ однимъ изъ тѣхъ немногихъ, которые горячо принялись за знакомство съ восточнымъ богословіемъ и за созданіе у себя, на Западѣ, своей богословской науки, широко расчищая, такимъ образомъ, дорогу знаменитому западному богослову—блаж. Августину.

Неудивительно, что столь выдающаяся личность св. Амвросія давно привлекала къ себѣ вниманіе церковныхъ историковъ и богослововъ на Западѣ, а отчасти и у насъ въ Россіи. Только что появившаяся солидная магистерская диссертація о св. Амвросіи И. И. Адамова тѣмъ уже выгодно выдѣляется отъ раннѣйшихъ русскихъ работъ о миланскомъ святителѣ, что, вопреки послѣднимъ, она имѣетъ своею задачею всесторонне освѣтить личность и церковно-учительную дѣятельность великаго отца церкви. Соотвѣтственно такой задачѣ, все изслѣдованіе И. И. Адамова раздѣляется на двѣ части, изъ коихъ первая посвящена „жизни св. Амвросія“ (6—159), а вторая—ученію св. Амвросія (160—654), причемъ первая часть предваряется краткимъ „введеніемъ“ (1—5), а вторая сопровождается „заключеніемъ“ (655—684), въ которомъ говорится объ историческомъ значеніи литературной дѣятельности св. Амвросія, объ его значеніи для блаж. Августина и отношеніи между ними. Частнѣе, первая часть трактуетъ о „жизни св. Амвросія“ (6—80), о его литературныхъ трудахъ (80—114), о литературныхъ вліяніяхъ въ твореніяхъ св. Амвросія (114—149); здѣсь же дается общая характеристика твореній миланскаго святителя (149—154) и, наконецъ, говорится о гимнахъ св. отца (154—159). Что касается второй части, то она раздѣляется на три отдѣла: первый отдѣлъ посвященъ „источникамъ церковнаго вѣроученія и методамъ ихъ истолкованія“ (160—225); во второмъ отдѣлѣ излагаются „догматическія воззрѣнія св. Амвросія (226—237), ученіе о св. Троицѣ (237—299), ученіе св. Амвросія о „природѣ тварной“ (299—344), о злѣ и паденіи (344—356), о всеобщности грѣха (356—374), о потребности въ искупленіи и ветхоза-

вѣтномъ законѣ (374—379), о лицѣ Христа Спасителя, какъ Искупителя человѣчества отъ грѣха (379—414), о дѣлѣ спасенія и искупленія человѣчества (414—438), о церкви (438—462), о благодати и условіи усвоенія плодовъ искупительной жертвы Христа Спасителя (462—482), объ удовлетвореніяхъ и заслугахъ (482—508), о церковныхъ таинствахъ и способахъ общенія членовъ Церкви (508—533), наконецъ, излагается эсхатологія св. Амвросія (533—585); третій отдѣлъ посвященъ ученію св. Амвросія о нравственности; въ частности, здѣсь, послѣ „общей характеристики" (586—588), говорится объ источникахъ нравственнаго закона, о совѣсти (588—593), о сверхъестественномъ факторѣ нравственной дѣятельности (593—598), о добродѣтели и ея признакахъ (598—609), о главнѣйшихъ добродѣтеляхъ (609—625), о конечной цѣли нравственной дѣятельности: vita beata и summum bonum (625—633), о такъ называемой теоріи двойной нравственности и конкретномъ образѣ нравственнаго совершенства (633—649), наконецъ, о нѣкоторыхъ особенно цѣнныхъ для христіанина нравственныхъ предписаніяхъ нравственности 649—654).

Такъ широко понялъ авторъ свою задачу, и нужно отдать ему полную справедливость: несмотря на всю трудность такой и такъ поставленной задачи, онъ разрѣшилъ ее съ полнымъ успѣхомъ. Послѣднее потребовало отъ автора не только большого усидчиваго труда и кропотливости, не только хорошаго знакомства съ твореніями св. Амвросія и довольно многочисленной литературой о немъ, но и вообще знанія церковной исторіи и отчетливаго представленія богословской литературы Востока и Запада, ближе всего III и IV вѣковъ. Въ результатѣ то, что даетъ авторъ въ своей диссертаціи, является плодомъ всесторонняго научнаго обслѣдованія вопроса; выводы автора, всегда ясно и опредѣленно формулированные, покоятся на строго-научныхъ основаніяхъ; если же принять во вниманіе, что авторомъ изучена почти вся литература о св. Амвросіи, вплоть до появившейся въ послѣдніе дни, то можно сказать, что изслѣдованіе И. И. Адамова есть послѣднее слово науки въ томъ, что касается Ambrosiana. Не только въ русской, но и въ западной богословской литературѣ нѣтъ такого обстоятельнаго труда о св. Амвросіи, если не считать очень добросовѣстнаго и научнаго труда Фёрстера: Ambrosius Bischof von

Mailand; но трудъ Фёрстера, появившійся болѣе 30 лѣтъ тому назадъ, для настоящаго времени является нѣсколько устарѣлымъ. Правда, что касается описанія жизни св. Амвросія, даннаго въ первой части, то оно, конечно, не можетъ претендовать на исчерпывающую полноту, уступая въ томъ случаѣ обстоятельной работѣ Бонара: Histoire de St. Ambroise, однако, авторъ далъ въ своемъ описаніи все существенное и характерное, причемъ ввелъ въ свою работу только строго провѣренный фактическій матеріалъ. И вообще автора отличаетъ дисциплинированная и критическая мысль, которая нигдѣ не позволяетъ ему понижать требованій строго научной работы.

Св. Амвросій, какъ истый римлянинъ, былъ больше практикомъ; его не привлекала къ себѣ отвлеченность греческой богословской мысли, его мысль вращается почти все время въ области практическихъ интересовъ; даже тѣ отвлеченныя разсужденія, которыя онъ находилъ въ богословскихъ произведеніяхъ восточныхъ писателей, онъ, по духу римлянина, стремился приспособить къ практической жизни, извлечь изъ нихъ уроки жизнеповеденія. Въ этомъ отношеніи творенія св. Амвросія даютъ очень благодарный матеріалъ для того, кто захотѣлъ бы прослѣдить, какъ отражалось восточное богословіе на западномъ во второй половинѣ IV вѣка; интересъ этотъ долженъ повыситься, если принять во вниманіе, что западное богословіе въ то время было отсталымъ по сравненію съ восточнымъ и что, какъ-то естественно, св. Амвросій былъ однимъ изъ немногихъ церковныхъ писателей, оплодотворявшихъ западное богословіе съ характернымъ для него тертулліановскимъ духомъ сѣменами восточной богословско-философской мысли и науки (тому же дѣлу служилъ, напр., и св. Иларій). Въ виду указаннаго отношеніе миланскаго святителя къ Востоку, правильное пониманіе и вѣрное дѣйствительности изложеніе ученія св. Амвросія требуетъ тщательнаго сопоставленія его твореній, воззрѣній и мыслей, съ одной стороны, съ писаніями восточныхъ богослововъ, вліянію которыхъ онъ подчинился, а, съ другой, съ духомъ и писаніями западныхъ церковныхъ учителей, съ которыми св. Амвросій былъ связанъ такими или иными узами родства. Такое сопоставленіе требуетъ хорошаго знакомства съ твореніями какъ восточныхъ, такъ и западныхъ церковныхъ писателей и затѣмъ громаднаго кропотливаго труда, который до нѣ-

которой степени, правда, облегчается новымъ критическимъ изданіемъ твореній св. Амвросія въ Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum вѣнской императорской академіи наукъ; къ сожалѣнію, изданіе это, за смертью редактора оборвалось на четвертой книгѣ (изъ предположенныхъ десяти) и потому значительнаго облегченія изслѣдователю оно дать не можетъ. И. И. Адамовъ не убоялся всей трудности работы и въ своемъ изслѣдованіи излагаетъ ученіе св. Амвросія, постоянно сопоставляя его съ ученіемъ восточныхъ отцовъ, вліявшихъ на св. отца, и затѣмъ западныхъ; при этомъ авторъ не ограничивается простымъ сопоставленіемъ, но отчетливо выясняетъ, чѣмъ и въ какой мѣрѣ воспользовался св. Амвросій восточнымъ богословіемъ, какъ и насколько онъ измѣнилъ западное ученіе по тому или другому вопросу. Естественнымъ результатомъ такого метода является отчетливость въ изложеніи и легкость для читателя воспроизведенія ученія св. отца по тому или другому вопросу богословско-этическаго вѣдѣнія. Однако, по нашему мнѣнію, было бы еще лучше, если бы авторъ въ первой части своей работы, тамъ, гдѣ онъ говоритъ о литературныхъ вліяніяхъ въ твореніяхъ св. Амвросія, сказалъ бы хотя нѣсколько словъ о хронологической преемственности этихъ вліяній на св. отца. Вѣдь св. Амвросій, по его собственнымъ словамъ, „началъ учить другихъ прежде, чѣмъ научился самъ“, учился же онъ самъ ближе всего у восточныхъ писателей и въ особенности у Филона, который было совсѣмъ плѣнилъ его аллегорическимъ методомъ толкованія св. Писанія, какъ-то видно на примѣрѣ De Cain et Abel, появившагося въ первые годы святительства Амвросія; позже св. отецъ сталъ удаляться отъ Филона сначала въ сторону Оригена, а затѣмъ въ сторону каппадокійцевъ, ставши въ послѣдніе годы своей жизни въ особую близость къ св. Василію Великому. Въ этомъ постепенномъ движеніи св. Амвросія отъ Филона къ св. Василію измѣнялись не одни, конечно, пріемы экзегесиса, но и самый духъ и тонъ его писаній; что это дѣйствительно такъ, достаточно сравнить, напр., De paradiso и толкованія на псалмы. Въ связи съ вопросомъ о преемственности восточныхъ вліяній на св. Амвросія стоитъ вопросъ о томъ, въ какую пору жизни св. отца западныя богословскія тенденціи отразились на его твореніяхъ болѣе замѣтно. Если бы авторъ предварилъ изложеніе ученія св. Амвросія указанными выше

общими замѣчаніями, его обстоятельныя сопоставленія воззрѣній св. Амвросія, съ одной стороны, и восточныхъ и западныхъ писателей, съ другой—„давали бы читателю, какъ намъ думается, больше, чѣмъ они даютъ теперь. Указаніе на хронологическую преемственность вліяній на св. Амвросія намъ кажется тѣмъ необходимѣе, что въ главѣ „литературныя вліянія въ твореніяхъ св. Амвросія" авторъ говоритъ только о тѣхъ писателяхъ, зависимость св. отца отъ которыхъ очевидна, и не говоритъ о тѣхъ писателяхъ, „воззрѣнія которыхъ оказали сильное вліяніе на складъ амвросіевскаго богословія, но непосредственная литературная зависимость отъ которыхъ не такъ очевидна" (115).

Отдѣлъ книги, посвященный этикѣ св. Амвросія, по сравненію съ отдѣломъ догматики, относительно невеликъ, но въ немъ всѣ основные вопросы нравственнаго ученія св. Амвросія изложены съ удовлетворительной, можно сказать, полнотой, въ особенности, если имѣть въ виду, что нѣкоторые относящіеся сюда вопросы подробно обслѣдованы авторомъ въ отдѣлѣ догматики. Мы позволили бы себѣ указать только на одинъ, какъ намъ кажется, недостатокъ въ этомъ отдѣлѣ. На стр. 626 авторъ говоритъ, что стоическое пониманіе vita beata и summum bonum „довольно сильно выступаетъ (у св. Амвросія), главн. обр., въ двухъ его твореніяхъ: De officiis ministrorum и De Jacob et vita beata". Къ сожалѣнію, авторъ не остановился на этомъ фактѣ и не попытался дать ему объясненіе. Если стоическій принципъ выступаетъ ярко въ этихъ двухъ твореніяхъ, то, значитъ, они исключительны въ ряду его твореній, въ особенности De officiis ministrorum? Но въ такомъ случаѣ, можно ли тогда такъ широко пользоваться этимъ твореніемъ при характеристикѣ нравственныхъ воззрѣній св. отца, какъ дѣлаетъ это авторъ? Мы думаемъ, что De officiis ministrorum не является характернымъ для этики св. Амвросія. Св. Амвросій, какъ и нѣкоторые другіе отцы церкви, принималъ и раздѣлялъ нѣкоторыя стоическія понятія тѣхъ или другихъ нравственныхъ вопросовъ, а когда онъ захотѣлъ дать систему христіанской этики, то, за неимѣніемъ другого образца, по ученически вопользовался De officiis Цицерона; однако, это не мѣшало ему, чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше и больше удаляться отъ Цицерона и Стои въ сторону чисто христіанскаго пониманія и формулированія нравственныхъ вопросовъ... Можно пожалѣть, что авторъ не

познакомился съ прекраснымъ трудомъ на тему о De officiis ministrorum и вообще объ этикѣ св. Амвросія R. Thamin'a: „Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV-e siècle. Etude comparés des traités «des devoirs» de Cicéron et de Saint Ambroise", Paris, 1895.

Впрочемъ, отмѣченные нами недочеты не умаляютъ достоинствъ диссертаціи г. Адамова, которую по справедливости слѣдуетъ признать весьма цѣннымъ вкладомъ въ богословскую науку.

Гр. Прохоровъ.

Боголюбовъ Н. М., проф.-свящ. Философія религіи, ч. I—историческая. Кіевъ 1915. Стр. 454. Ц. 3 р.

Введенскій А. И., проф. Психологія безъ всякой метафизики. Изд. 2-е испр. и доп. VII+351 стр. Ц. 2 р. 50 к.

Донецкій Т. А., прот. Апологетическія чтенія о Библіи и Св. Евангеліи. Курсъ лекцій, читанныхъ слушателямъ Донского Алексѣевскаго Политехническаго института. Новочеркасскъ 1915. 122+II стр.

Епифановичъ С. Л. Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе. Кіевъ 1915. 138 стр.

Карѣевъ Н. И., проф. Исторіологія. Теорія историческаго процесса. Ч. II. Пгр. 1915. 320 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Писаревъ Л. И., проф. Очерки изъ исторіи христіанскаго вѣроученія патристическаго періода. Т. I. Вѣкъ мужей апостольскихъ (I и начало II вѣка). Казань 1915. XVI+673+XXI+II стр. Ц. 4 р.

Рождественскій Д. В., проф.-свящ. Учебное руководство по Священному Писанію. Ч. 1-я. Предварительныя свѣдѣнія о книгахъ Свящ. Писанія. Изъясненіе избранныхъ отдѣловъ изъ Ветхаго Завѣта и изъ первыхъ трехъ Евангелій. Изд. Учил. Сов. при Св. Синодѣ. Пгр. 1915. 496 стр. Ц. 2 р.

Соколовъ Л. Епископъ Игнатій Брянчаниновъ. Его жизнь, личность и морально-аскетическія воззрѣнія. Въ двухъ частіяхъ съ приложеніями. Ч. I. Кіевъ 1915. 417 стр. Ц. 4 р.

Поименованныя книги въ конторѣ журнала не продаются, и контора не принимаетъ на себя комиссіи по пріобрѣтенію ихъ въ книжныхъ магазинахъ.

Авторы и издатели, желающіе, чтобы о вновь выходящихъ книгахъ помѣщено было въ „Христіанскомъ Чтеніи" сообщеніе или отзывъ, благоволятъ присылать въ редакцію журнала (Невскій проспектъ, д. 182, кв. 10) по одному экземпляру каждой книги.

СОДЕРЖАНІЕ БОГОСЛОВСКИХЪ АКАДЕМИЧЕСКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА.

ФЕВРАЛЬ 1915 г.

Псалтирь въ греко-славянскомъ и русскомъ переводахъ. *П. А. Юнгерова.*

Эсхатологія мужей апостольскихъ *Л. И. Писарева.*

Вселенскіе судьи въ Византіи. *И. И. Соколова.*

Объ искупленіи. Священника *Н. В. Петрова.*

Къ вопросу о почитаніи святыхъ въ исламѣ. *М. Г. Иванова.*

Библіографическая замѣтка. *К. В. Харламповича.*

Лѣтопись академической жизни.

Содержаніе: 1) Январьской книжки „Богословскаго Вѣстника“ и 2) Февральской книжки „Христіанскаго Чтенія“ за 1915 годъ.

Инородческое Обозрѣніе. Приложеніе къ журналу „Православный Собесѣдникъ“ за сентябрь 1914 года. Книга 8-ая.

Приложенія къ Протоколамъ Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1912 годъ.

МАРТЪ 1915 г.

Объявленіе о пріемѣ студентовъ въ Академію въ 1915—1916 учебномъ году.

Псалтирь въ русскомъ переводѣ. *П. А. Юнгерова.*

Объ искупленіи. Священника *Н. В. Петрова.*

Къ вопросу о почитаніи святыхъ въ исламѣ. *М. Г. Иванова.*

Первое соборное посланіе св. ап. Петра. (Историческое и экзегетическое изслѣдованіе). *В. Суханова.*

Къ вопросу о реформѣ нашего прихода. Протоіерея *Михаила Чельцова.*

Какъ наши предки берегли православную вѣру. Проф. *М. Красножена.*

Отчетъ Церковнаго Историко-Археологическаго Общества Казанской епархіи за 1914 годъ. (VIII-й годъ его существованія).

Содержаніе: 1) Февральской книжки „Богословскаго Вѣстника“ и 2) Мартовской книжки „Христіанскаго Чтенія“ за 1915 годъ.

Объявленія: 1) О новой книгѣ проф. Л. И. Писарева. 2) О выходѣ въ свѣтъ февральской книжки Сборника романовъ „Свѣтъ“. 3) О подпискѣ на 1915 годъ на журналы „Отдыхъ Христіанина“ и „Вѣка и Жизнь“.

Инородческое Обозрѣніе, приложеніе къ журналу „Православный Собесѣдникъ“ за декабрь 1914 года. Книга 9-ая.

Приложенія къ Протоколамъ Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1912 годъ.

БОГОСЛОВСКАГО ВѢСТНИКА.

ФЕВРАЛЬ 1915 г.

Отъ Романовскаго комитета.

Памяти К. Н. Леонтіева. ***А. А. Александрова.***

Идея церкви въ поэзіи Владиміра Соловьева. ***С. М. Соловьева.***

Прошлое и настоящее египтологіи. ***Евг. Е. Кагарова.***

Личность блаженнаго Августина. ***И. В. Попова.***

Константинопольскій соборъ 867 года. ***Ѳ. М. Россейкина.***

Математическое доказательство необходимости бытія Божія. (Переводъ съ французскаго). Перевелъ свящ. ***Д. В. Рождественскій.***

Критика. I. Walter Becker. Die Sage von der Höllenfahrt Christi in der altfranzösischen Literatur. Erlangen. 1913. II. Theodor Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern. Wien. 1914. ***Д. П. Шестакова.***

Объявленія.

Журналы собранія Совѣта Императорской Московской Духовной Академіи за 1914 г.

Изслѣдованія Апокалипсиса. ***А. М. Бухарева (Архимандрита Ѳеодора).***

ТРУДОВЪ
ИМПЕРАТОРСКОЙ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

МАРТЪ 1915 г.

I. Полемическія сочиненія Тертулліана. Переводъ ***Н. Н. Щеглова.***

II. О духѣ и сущности истинно-христіанскаго просвѣще-

нія. Слово въ день Богоявленія или Крещенія Господня. Прот. *А. А. Глаголева.*

III. Пасха страданій Христа Спасителя (Матѳ. 26, 3—27, 66 и паралл.). Епископа *Василія.*

IV. Книга Левитъ (Библіографическій очеркъ). *А. А. Глаголева.*

V. Преосвященный Ѳеофанъ, бывшій епископъ владимірскій, и полковникъ С. А. Первухинъ въ ихъ взаимной перепискѣ. (Къ столѣтію со дня рожденія епископа Ѳеофана). Сообщ. прот. *І. Н. Корольковъ.*

VI. Святѣйшій патріархъ Константинопольскій Аѳанасій III Пателарій. *Я. В. Ильминскаго.*

VII. Библіографія. В. С. Марковъ. Къ исторіи раскола старообрядчества второй половины XIX столѣтія. Переписка Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, какъ матеріалъ для исторіи раскола и отношеній къ нему правительства. *В. З. Бѣлоликова.*

VIII. Содержаніе академическихъ богословскихъ журналовъ.

Въ приложеніи:

IX. Отчетъ о состояніи Богоявленскаго при Императорской Кіевской Духовной Академіи Братства для вспомоществованія служащимъ въ Академіи и студентамъ ея за 1914 годъ.

X. Извлеченіе изъ журналовъ Совѣта Императорской Кіевской Дух. Академіи за 1913—1914 учебный годъ.

XI. Объявленія.

Редакторъ, профессоръ Императорской Петроградской Духовной Академіи *Николай Сагарда.*